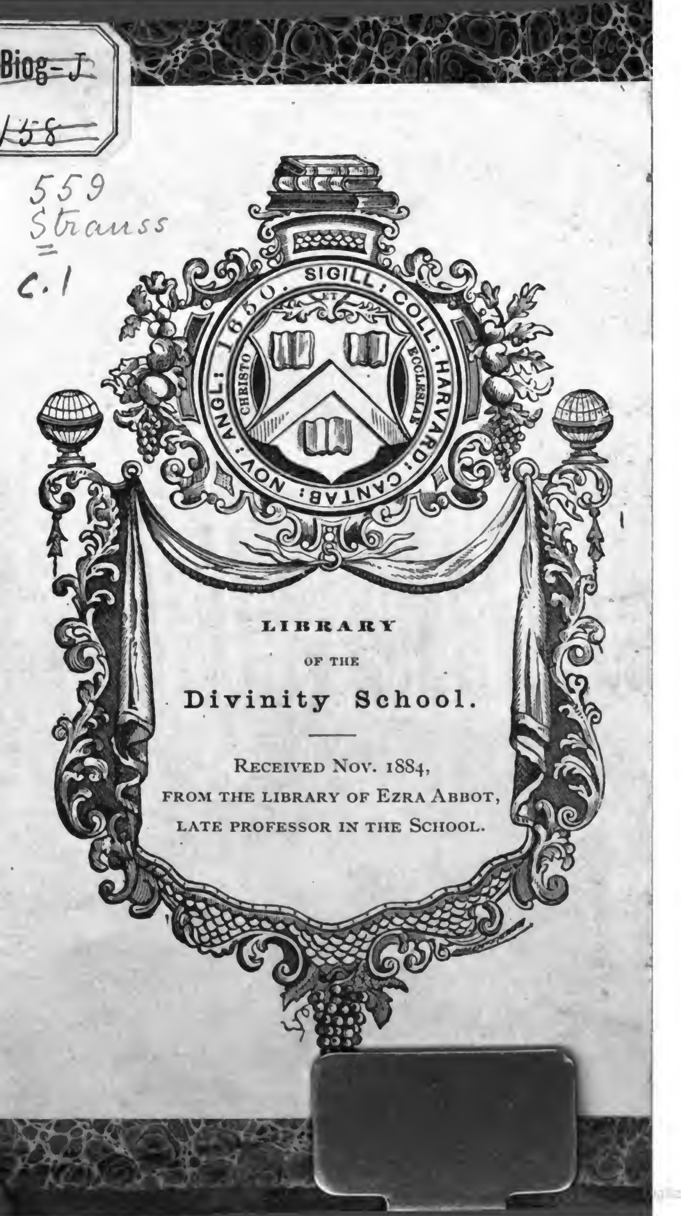
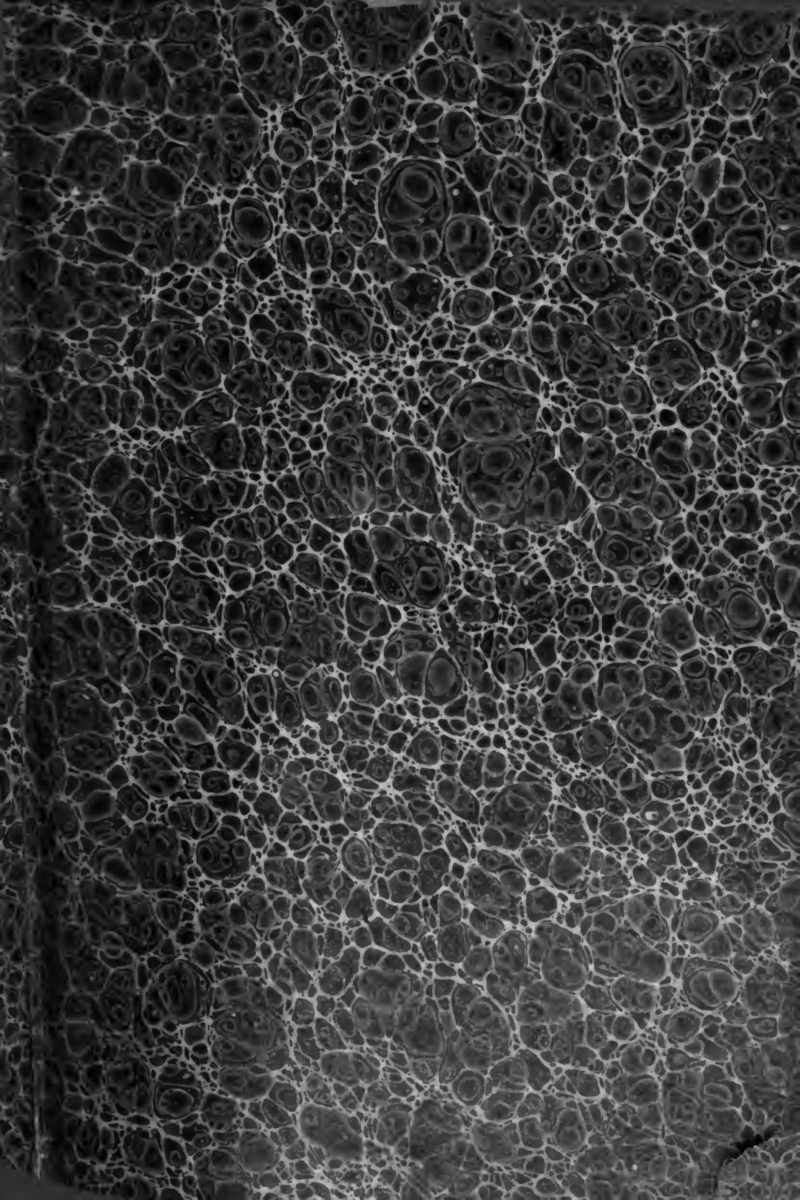


ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 39NN %


SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE



Ezra Abbot.

Der

Christus des Glaubens

und der

Jesus der Geschichte.

Eine Kritik

des

Schleiermacher'schen Lebens Jesu

von

David Friedrich Strauß.

Si Pergama dextra
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent.
Virgil.

Berlin.
Druck und Verlag von Franz Duncker.
1865.

Vorwort.

In meiner neuen Bearbeitung des Lebens Jesu bin ich an verschiedenen Punkten den Ansichten Schleiermacher's scharf entgegengetreten. Ich that dies auf den Grund von Nachschriften seiner Vorlesungen über das Leben Jesu, die ich in früherer Zeit vor mir gehabt und ausgezogen hatte. Unterdessen sind nun diese Vorlesungen so, wie Schleiermacher sie in einem der letzten Jahre seines Lebens gehalten hat, im Druck erschienen. Da kann es kaum fehlen, daß Diejenigen, denen meine Urtheile anstößig gewesen

sind, sagen werden, mit ungedruckten Heften zu kämpfen, sei leicht, wo man übergehen könne, was man nicht zu widerlegen wisse; mit der gedruckten Vorlesung fertig zu werden, dürfte mir schwerer geworden sein. Ob dergleichen Aeußerungen öffentlich gefallen sind, ist mir unbekannt; aber ich nehme die Ausforderung an, ehe ich sie empfangen habe, weil es mir ohnehin Bedürfniß ist, mit dem Schleiermacher'schen Werke mich auseinanderzusetzen, und weil ich hoffen darf, bei dieser Gelegenheit zugleich manche Punkte in meinem eigenen Buch über denselben Gegenstand noch deutlicher zu machen.

Die deutsche Theologie steht immer noch — oder eigentlich erst jetzt recht — an Schleiermacher. Er war, wie alle bedeutenden Geister, der Zeit voran; nun erst, ein Menschenalter nach seinem Tode, ist sie ihm einigermaßen nachgekommen. Nämlich nachgekommen, wie die Massen einem großen Individuum nachkommen können: so, daß sich in ihrem stumpfern Sinn die Umrisse seiner

Ansichten im Groben wiederholen. Mit Schleiermacher's Theologie steht es heute genau so, wie es vor sechszig Jahren mit der Kantischen Philosophie stand. Während die eigentliche Wissenschaft bereits in Fichte und Schelling dazu fortgeschritten war, das durch Kant aufgestellte Prinzip zu vertiefen und weiterzubilden, hatte das Kantische Philosophiren sich in die Breite ausgedehnt, war in das allgemeine Bewußtsein übergegangen, zur Durchschnittsweisheit des Zeitalters geworden. Ebenso stehen jetzt alle diejenigen Theologen, die nicht in stumpfsinniger Reaction erstarrt, oder zum Standpunkte der freien Wissenschaft vorgedrungen sind, mithin die bei Weitem überwiegende Mehrheit der theologischen Welt, mit allerhand Abweichungen vielleicht, aber im Wesentlichen doch auf einem Standpunkte, den man nur als den Schleiermacher'schen bezeichnen kann. Selbst Consistorien hört man heut zu Tage aus diesem Standpunkte heraus reden: gewiß der sicherste Beweis, daß es ein überschrittener ist.

Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre hat eigentlich nur ein einziges Dogma: das von der Person Christi. Nimmt man dieses hinweg, so bleiben zwar in den Lehren von Gott und der Welt noch höchst werthvolle philosophische, und durchweg in der Auflösung der kirchlichen Lehrbestimmungen unschätzbare kritische Ausführungen; aber das eigentlich Positive des Werkes liegt nur in dem, was es über die Person Christi aufstellt. Schleiermacher's Christologie ist ein letzter Versuch, den kirchlichen Christus dem Geiste der modernen Welt annehmlich zu machen. Daß Christus, wie die heutige Verstandesbildung es verlangt, ein Mensch im vollen Sinne des Wortes, und doch, wie die überlieferte Frömmigkeit es wünscht, der göttliche Erlöser, der Gegenstand unseres Glaubens und unseres Kultus für alle Zeiten sein könne, das ist, obwohl sich von jener wahren Menschlichkeit wie von dieser wirklichen Göttlichkeit jeder seine eigenen Begriffe macht, durch Schleiermacher zum Zeitvorurtheil geworden.

Ob die Voraussetzung haltbar ist, muß sich zeigen, wenn die evangelischen Nachrichten über Jesus der Reihe nach einer Prüfung unterworfen werden. Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu ist die Probe des Dogma von der Person Christi. Daß dieses Dogma in seiner kirchlichen Fassung die Probe schlecht bestanden hat, ist bekannt. Von dem Dogma in Schleiermacher's Fassung habe ich das Gleiche behauptet: hier liefere ich den Beweis im Einzelnen nach. Schleiermacher's Christus ist so wenig als der Christus der Kirche ein wirklicher Mensch; bei einer wahrhaft kritischen Behandlung der Evangelien kommt man so wenig auf den Schleiermacher'schen als auf den kirchlichen Christus. Der hauptsächlich auf Schleiermacher's Ausführungen sich stützende Wahn, Jesus könne ein Mensch im vollen Sinne gewesen sein, und doch als Einziger über der ganzen Menschheit stehen, ist die Kette, welche den Hafen der christlichen Theologie gegen die offene See der vernünftigen Wissenschaft noch ab-

sperrt: diese Kette zu sprengen, hat auch die gegenwärtige, wie von jeher alle meine theologischen Schriften zum Zwecke.

Berlin, im Januar 1865.

Der Verfasser.

Inhalt.

II. Zeitraum.

III. Zeitraum.

Einleitung.

Unter den von Schleiermacher gehaltenen Vorlesungen ist bei seinen Lebzeiten die über das Leben Jesu schon deswegen besonders berühmt gewesen, weil sie in dem Kreise akademischer Vorträge eine Neuigkeit war. Daß gleichwohl nach seinem Tode, während seine übrigen wichtigeren Vorlesungen der Reihe nach von seinen Schülern herausgegeben wurden, gerade sie volle dreißig Jahre ungedruckt blieb, mußte Befremden erregen. Ihr jetziger Herausgeber erklärt es daraus, daß über das Leben Jesu in Schleiermacher's Nachlasse sich wenig Schriftliches vorgefunden und daher der Zweifel gewaltet habe, ob mit so unzulänglichem Material ein des Schleiermacher'schen Namens würdiges Ganze herzustellen sei. Allein in dieser Art war auch das Material zu andern Vorlesungen unzulänglich und wäre ohne Ergänzung aus den Nachschriften der Zuhörer nicht zu brauchen gewesen; solcher Nachschriften aber lagen, wie der Herausgeber selbst bezeugt, gerade von

dem Leben Jesu sehr tüchtige und ausführliche vor. Kaum konnte man daher umhin, zu solcher Zurückhaltung einen andern Grund zu suchen, und da bot sich, wenn man an den Fall mit den Briefen über die Lucinde sich erinnerte, die Vermuthung dar, es möge sich auch hier um etwas gehandelt haben, was die Pietät der Schüler lieber verbergen als aufdecken wollte.

Jetzt kann ich es ja wohl sagen, ohne den Vorwurf der Ruhmredigkeit und fast auch ohne Widerspruch befürchten zu müssen: wäre nicht im Jahre nach Schleiermacher's Tode mein Leben Jesu herausgekommen, so würde das seinige nicht so lange im Versteck gehalten worden sein. Bis zu diesem Zeitpunkte wäre es von der theologischen Welt wie ein Heiland empfangen worden; aber für die Wunden, die jenes Werk der bisherigen Theologie schlug, hatte das Schleiermacher'sche weder Heilkraut noch Verband, ja es zeigte seinen Urheber vielfach mitschuldig an dem Unheil, das, von ihm tropfenweise eingelassen, jetzt, seiner Vorsichtsmaßregeln spottend, in Strömen hereingebrochen war. Er hatte eine Mittelstellung zwischen Glauben und Wissenschaft einhalten wollen; aber jenem Werke gegenüber galt zunächst nur noch ein entschiedenes Entweder — Oder, und die abermalige Vermittlung, die natürlich nicht ausblieb, war doch der neuen Erscheinung gegenüber erst neu zu bilden und zu begründen. Jetzt hat sie sich gebildet und sich des kirchlichen und

theologischen Gebiets beinahe in seiner ganzen Breite bemächtigt: jetzt mochte es nicht mehr schaden, das Werk des berühmten Vorgängers aus der langen Verborgenheit hervorzuholen. Von seinen starken Seiten konnte man hoffen, Nutzen zu ziehen, an seinen Schwächen aber das Bewußtsein zu beleben, wie man es seit des Verfassers Tode in Begründung und Vertheidigung des Glaubens und der eigenen Stellung so herrlich weit gebracht habe.

So können sich denn, da Schleiermacher's Leben Jesu endlich im Drucke vor uns liegt, zunächst alle theologischen Parteien in aufrichtiger Freude darum versammeln. Das Erscheinen eines Werkes von Schleiermacher wird allemal eine Bereicherung der Literatur sein; was einem Geiste wie der seinige entsprungen ist, kann nicht anders, als weit umher erleuchtend und belebend auf die Geister wirken. Und an Werken dieser Art hat wahrhaftig unsere theologische Literatur dermalen keinen Ueberfluß. Wo die Lebenden zum größten Theile den Todten gleichen, ist es in der Ordnung, daß die Todten aufstehen und Zeugniß geben. So sehen wir aus den noch langehin unerschöpften Schachten von Baur's nachgelassenen Papieren Jahr um Jahr neue Schätze zu Tage gefördert,[1])

[1]) Zuletzt die Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie (Leipzig 1864), ein Buch, das die Ergebnisse vieljähriger mühsamer Untersuchungen in der bequemsten Form vor Augen

denen gegenüber die Produkte der meisten lebenden Theologen wie Blei gegen Gold verblassen; so zeigt uns auch diese Schleiermacher'sche Vorlesung im Vergleich mit den Leistungen seiner Schüler auf's Neue, daß der große Theologe diesen wohl seinen Mantel, aber nicht seinen Geist hinterlassen hat.

Vorlesungen wie die Baur'schen konnten freilich schon darum nicht wohl lange ungedruckt bleiben, weil sie bereits so viel wie druckfertig vorlagen, mithin die Noth wegen des Materials, worüber die Herausgeber der Schleiermacher'schen so viel zu klagen hatten, hier gar nicht vorhanden war. Ja, wird man sagen, das mag jetzt den Herausgebern und Lesern zu Gute kommen, aber die Zuhörer hatten es zu entgelten, da Baur nicht wie Schleiermacher frei vortrug, sondern seine Hefte ablas. Gewiß ist es eine schöne Sache um einen freien Kathedervortrag; aber ich glaube, daß man einen solchen jetzt vielfach überschätzt. Unsrem Lehrer Baur fehlte er, es ist wahr, wie er denn in der Zeit, da dieser in die akademische Laufbahn trat, auf der Würtembergischen Landesuniversität etwas Unerhörtes war; aber ich wüßte nicht, daß seine Vorlesungen darum unsere Aufmerksamkeit weniger gespannt, unser Denken weniger in die Schule genommen, unsre Einbildungskraft schwächer erregt, unser

legt, und dadurch sich besonders eignet, das wahre Wesen und die geschichtliche Entwicklung des Urchristenthums auch weiteren Kreisen verständlich zu machen.

Gemüth kälter gelassen hätten. Es kommt eben auch hiebei schließlich Alles auf die Persönlichkeit des Lehrers an. Der geist- und charaktervolle Mann wird auch den an das Heft gebundenen Vortrag zu beleben wissen, wie er die Hefte selbst schon mit Vergegenwärtigung seines Zuhörerkreises anlegen wird, während der Schwätzer ohne geschriebene Grundlage nur um so bodenloser schwatzen, der unklare Kopf nur um so zielloser sich und die Zuhörer im Kreise führen wird.

Schleiermacher trug bekanntlich frei, höchstens nach ganz summarischen Entwürfen, vor, wie er auch seine Predigten, nach einiger vorgängigen Meditation, auf der Kanzel frei zu produciren pflegte. Die Zahl seiner Zuhörer in Kirche und Hörsaal, die tiefe und nachhaltige Anregung, die sie von ihm erfuhren, das unauslöschliche Andenken, das sie seinen Vorträgen bewahren, sind ebensoviele Beweise, daß er hierin Außerordentliches geleistet hat. Aber man mußte sich an seine Manier erst gewöhnen. Was mich betrifft, so hatte ich allerdings, als ich nach Beendigung meiner Universitätsstudien von Tübingen nach Berlin kam, von einem freien Vortrag überhaupt noch keine Erfahrung. Dafür aber war ich durch genaue Kenntniß von Schleiermacher's Schriften und durch philosophische Studien mehr als seine gewöhnlichen Zuhörer auf seine Vorlesungen vorbereitet. Dennoch wurde es mir nicht leicht, mich in seine Art zu finden, und eigentlich be-

friedigt hat er mich nach halbjähriger Probe auf der Kanzel mehr als auf dem Katheder. Die allgemeinen Mängel, die mehr oder minder jedem freien Vortrag anhaften, und die man die stylistischen im weiteren Sinne nennen könnte, waren seinen Kanzel- und Kathedervorträgen gemein und wurden durch die Lebendigkeit seiner mündlichen Vorträge mehr als gutgemacht. Der besondere Mangel seiner Kathedervorträge lag in eben dem Punkte, worin zugleich ihr Vorzug lag, nämlich darin, daß seine Methode dabei ausschließlich die dialektische war.

An sich, was kann für den Zuhörer lehrreicher sein, als wenn ihm der Lehrer Nichts in Form einer todten Notiz, sondern Alles als Problem vorlegt, dessen Lösung sie nun gemeinschaftlich suchen gehen? wenn er ihm seine Gedanken nicht als fertige überliefert, sondern sie vor ihm werden, wachsen, sich verwickeln und entwickeln läßt? Lobt man nicht in wissenschaftlichen Schriften vor Allem die genetische Darstellung? Aber zwischen ihr und jener Vortragsweise ist noch ein wesentlicher Unterschied. Die genetische Darstellung geht von dem schon gewordenen Gedankenganzen aus und stellt dieses in seinem Werden dar, aber nicht, wie es wirklich geworden ist, wobei es ohne allerhand Zufälligkeiten und Unregelmäßigkeiten nie abgeht, sondern so, wie es eigentlich hätte werden sollen: die genetische Darstellung ist, wie jede künstlerische oder wissenschaftliche, eine

ideale. In ihr ist Schleiermacher in seinen von ihm selbst herausgegebenen Schriften ein unübertroffener Meister, und eben auf dieser Eigenschaft beruht das unvergleichlich Anregende und Lehrreiche, was wir an ihnen kennen. Sprach er hingegen vom Katheder, so hatte er freilich die allgemeinen Ergebnisse auch schon fertig und die Gedankengänge, mittelst deren er zu denselben gelangt war, für sich schon oft durchlaufen; aber nun sollten diese Gedankenreihen, die er in der Muße des Studirzimmers gesponnen hatte und bei ruhiger, schriftlicher Ausarbeitung in aller idealen Regelmäßigkeit dargestellt haben würde, in rascher, mündlicher Improvisation neu hervorgebracht werden. Daß hiebei der Zufall seine Rolle spielte, die fein gesponnenen Fäden sich bisweilen verwirrten, die verwirrten abgerissen wurden, die ganze Darstellung keineswegs das Gepräge der Ordnung und Regelmäßigkeit, sondern stellenweise sogar das der Zerfahrenheit oder Verworrenheit trug, liegt in der Natur der Sache. In Betreff des Predigens gibt Schleiermacher selbst einmal [1]) den Rath, der Redner von ruhigerem Naturell möge, ohne den Buchstaben bestimmt ausgearbeitet und in's Gedächtniß gefaßt zu haben, die Kanzel besteigen, der beweglichere dagegen sich lieber von Anfang an das vorher geschriebene Wort binden,

---

[1]) Predigten, erste Sammlung, Nachschrift zu der Zueignung.

um so zu der Ruhe und Mäßigung zu gelangen welche dem Zuhörer das klare Auffassen erleichtert. Schleiermacher stand seiner Natur nach entschieden auf der Seite der höchsten Lebendigkeit und quecksilberartigen Beweglichkeit; auf der Kanzel hatte diese in dem Gefühlston, der doch immer eine gewisse Getragenheit mit sich bringt, ein Gegengewicht; auf dem Katheder fiel dieses hinweg, und da überließ er sich einer Rastlosigkeit im Aufnehmen und Wiederfallenlassen der Probleme, im Anfassen einer Sache bald von der, bald von jener Seite, die dem Zuhörer Schwindel erregen konnte, wenn nicht die lebendige, stets treffende und anschauliche Rede des gegenwärtigen Lehrers ihn an der Hand gehalten und auch über die Klüfte der Darstellung hülfreich mit hinübergerissen hätte.

Nun aber denke man sich die Aufgabe, einen solchen Vortrag schriftlich festzuhalten. Sie gleicht der, einen Tänzer in voller Bewegung zu photographiren. Es handelt sich nicht allein um die Schwierigkeiten, die etwa der schnelle Vortrag beim Nachschreiben verursacht, sondern selbst den geübtesten Stenographen und eine wortgetreue Aufzeichnung vorausgesetzt, bleibt die Sache dieselbe. Schleiermacher wußte wohl, warum er bei der Zurichtung seiner Predigten für den Druck die ihm gelieferten Nachschriften durchaus umarbeitete. Wenigstens einer Bearbeitung wird es bei

Vorlesungen, die in der Hauptsache aus Nachschriften herausgegeben werden sollen, immer bedürfen. Freilich ist dies eine delicate Arbeit und fordert eine geschickte Hand und einen mit dem Urheber wie mit dem Gegenstande der Vorlesung vertrauten Mann. Auch Hegel's Vorlesungen sind bekanntlich von seinen Schülern herausgegeben worden. Die Schwierigkeiten waren auch hiebei nicht gering: die spärlichen eigenen Aufzeichnungen des Philosophen, auf dem Katheder von ihm frei ausgeführt, bedurften durchweg der Ergänzung aus den Nachschriften der Zuhörer, und obwohl Hegel an nichts weniger als an allzugroßer Raschheit und Beweglichkeit litt, sein Fehler im Gegentheil Schwerfälligkeit und stockende Unbehülflichkeit war, so gab dies doch dem Herausgeber, wollte er seiner Aufgabe genügen, kaum weniger zu thun. Die Aufgabe eines Herausgebers von Vorlesungen kann ja keine andere sein, als die, einen Text zu liefern, der im Lesen wenigstens annähernd die Belehrung und Befriedigung gewähre, die der mündliche Vortrag beim Anhören gewährt hatte. Das heißt nicht, daß die Vorlesung ein Buch werden, ihre Eigenthümlichkeit als ursprünglich mündlicher Vortrag verlieren solle; nur diejenigen Mängel eines solchen, die eben nur durch die lebendige Gegenwart des Lehrers erträglich werden, soll der Herausgeber so weit zu beseitigen suchen, als sie beim Lesen dem Verständniß und Genusse hinder-

lich sind. Er wird also neben den Verbesserungen die er der mangelhaften Nachschrift zu leisten hat, auch dem Redenden selbst nachhelfen, dem Schwerfälligen nicht blos ohnehin im Ausdruck, sondern auch, wo die Gedankenglieder nicht ganz zur Entfaltung gekommen sind, dazu, sie herauszuwickeln; den allzu Raschen und Springenden aber wird er anhalten, seine Gedankenfäden, wo sie durcheinander laufen, entwirren, wo sie abgerissen sind, zusammenknüpfen, und in dem forteilenden Flusse der Untersuchung feste Punkte unterscheidbar zu machen sich bemühen. Dieser Aufgabe hat, was die Hegel'schen Vorlesungen betrifft, nach allgemeinem Urtheile nur ein einziger unter den Herausgebern genügt, und zwar derjenige, der dabei am freisten zu Werke gegangen ist: Hotho, der Herausgeber der Hegel'schen Aesthetik. Er hat dem Lehrer in jeder Art nachgeholfen, nicht blos seiner Moseszunge, sondern auch seinem schwergebärenden Denken und im Einzelnen hin und wieder mangelhaften Wissen; aber er hat es gethan mit solchem Eingehen in den Sinn des Meisters und mit so feinem Takte, daß man durchaus sagen muß: ja, so und nicht anders hat es Hegel gemeint, wenn er es auch nicht ganz so herausgebracht haben mag. Und bei alledem hat Hotho doch auch die Ausdrucksweise Hegel's in ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit vortrefflich zu bewahren gewußt.

Wie ich nun zuerst im Laufe des vorigen Jahres vernahm, daß Schleiermacher's Vorlesungen über das Leben Jesu von Herrn Rütenik zur Herausgabe vorbereitet werden, machte ich mir gleich Gedanken. Herr Rütenik hatte vor vielen Jahren ein Büchlein geschrieben, worin die christliche Lehre nach Schleiermacherscher Auffassung katechetisch bearbeitet war. [1]) Was war mir die Existenz dieses Büchleins ein Trost gewesen, als ich vor vierunddreißig Jahren nach Ablauf meiner Universitätszeit mitten aus dem Studium von Schleiermacher's Glaubenslehre und Hegel's Phänomenologie heraus als Vicar auf's Land verschickt wurde, unter Anderem auch der Dorfjugend christlichen Religionsunterricht zu ertheilen. Die Kluft war groß, die ich zu überspringen hatte; aber Herr Rütenik sollte mir hinüberhelfen. Er sollte mir zeigen, wie Schleiermacher's Lehre volksverständlich gemacht, die Goldbarren seiner Religionsanschauung für den Kleinverkehr des Lebens legirt und ausgemünzt werden müssen. Aber Herr Rütenik zeigte mir das nicht. Sein katechetisches Handbuch trug die steifste Waffenrüstung der Schleiermacher'schen Systematik, es klapperte von Formeln, vor denen meine Bauernkinder davongelaufen sein würden. Ich konnte das Büchlein lediglich nicht

[1]) Der christliche Glaube, nach dem lutherischen Katechismus in katechetischen Vorträgen zusammenhängend dargestellt von C. A. Rütenik. 1829.

brauchen und mußte mir selbst fortzuhelfen suchen, so gut ich konnte. Genau ebenso erging es mir ein paar Jahre später mit einem Hegel'schen Schüler. Da wollte ich in Tübingen ein Collegium über Logik in Hegel's Sinne lesen, die damals weder durch die seitdem herausgegebenen Vorlesungen des Philosophen, noch durch die Erörterungen einer dem Gegenstande gewachsenen Kritik zugänglich gemacht war. Aber sein Schüler Hinrichs hatte Grundlinien der Logik geschrieben. Wie begierig griff ich jetzt nach dieser Schrift, in der Hoffnung, sie werde mir in meinem Bestreben, das schwierige Werk des Meisters dem gemeinen Verständniß näher zu bringen, unter die Arme greifen. Aber das Büchlein von Hinrichs half mir den Studenten gegenüber gerade soviel, wie mir früher das von Rütenik bei den Bauernkindern geholfen hatte. Ging der Meister in Stahl gepanzert, so schien mir die Schrift des Schülers gar nur ein leerer Blechpanzer, ohne einen Leib darunter, zu sein. Beide so gleichartige Erfahrungen an Schülern sich entgegenstehender Meister gaben mir überhaupt gegen solche Altschüler ein Vorurtheil. Man sollte denken, sie müßten den Meister am besten verstehen; aber die Erfahrung zeigt das Widerspiel. Wie ein neues Gedankensystem in der Regel zuerst in spröder, abstruser Form auftritt und in strenger Kunstsprache seinen eigenthümlichen Gehalt theils den Andern einzuprägen, theils

sich selbst zum vollen Bewußtsein zu bringen sucht, so bleiben diejenigen Schüler, welche in dieser Anfangsperiode sich dem Meister angeschlossen haben, leicht in solchem Formalismus stecken und gewinnen selten die Fähigkeit, aus demselben zu concreterer Entwicklung des Systems herauszutreten. Von den Althegelianern ist dies allbekannt; daß es aber auch an Altschleiermacherianern in diesem Sinne nicht fehle, das sah ich an Herrn Rütenik. Und seine im vorigen Jahr geschriebene Vorrede zu dem Schleiermacher'schen Leben Jesu zeigt, daß er seit seinem Katechismusbüchlein in dieser Hinsicht nicht weiter gekommen, daß die Lehre des Meisters bei ihm noch heute in die engsten Lazarusbinden gewickelt ist, die sie an jeder lebendigen Bewegung hindern. Ein freies und befreiendes Verfahren mit dem ihm vorliegenden Vorlesungsmaterial, wie es an Hotho als Herausgeber der Hegel'schen Aesthetik zu rühmen ist, war demnach von ihm nicht zu erwarten.

Herr Rütenik spricht von Nachschriften aus „mindestens" fünf Semestern; so oft scheint also Schleiermacher (dem Herausgeber stand aber zu, dies bestimmt zu ermitteln) über das Leben Jesu gelesen zu haben; und wenn er es nun als eine unabsehbare und zuletzt doch vergebliche Arbeit abgelehnt hat, die Hefte aus allen diesen Jahrgängen ineinanderzuarbeiten, so hat er insofern nicht Unrecht, als bei Schleiermacher's Art,

die Vorlesung jedesmal, wenn er sie wieder hielt, ganz frei zu reproduciren, die Umgestaltungen nicht blos des Einzelnen, sondern auch der Anlage im Großen so bedeutend waren, daß sich das nicht wohl Alles in Einen Context bringen ließ. Daß mithin der Herausgeber sich an die letzte Bearbeitung als an die nicht blos voraussetzlich, sondern in der That reifste gehalten hat, ist ganz in der Ordnung. Dabei hätte er aber, wenn er seiner Pflicht vollkommen genügen wollte, alle erheblichen Abweichungen der früheren Jahrgänge in Anmerkungen unter dem Text, oder, wenn es längere Ausführungen waren, in Nachträgen beibringen sollen, theils um einzelne Umbildungen in Schleiermacher's Ansichten und Urtheilen bemerklich zu machen, theils um in solchen Fällen, wo im letzten Jahrgang ein Gegenstand nur kurz berührt ist, der früher ausführlich behandelt worden war, diese Ausführung nicht verloren gehen zu lassen. Daß er diese Nachträge später in einem besondern Supplementbande zu liefern gedenkt, macht die Sache schon unbequemer; doch er will ja in diesem Supplementbande noch etwas Anderes nachtragen, was schlechterdings in das jetzige Buch gehörte, ja woraus das jetzige Buch geradezu bestehen sollte.

Um den Vorlesungstext vom Sommer 1832 herzustellen, hat nämlich Herr Rütenik neben den kurzen Aufzeichnungen, die sich Schleiermacher für die einzelnen Stunden gemacht hatte (für die 12 letzten von

71 Stunden fehlen sie), wenn ich ihn recht verstehe, fünf Nachschriften von Zuhörern benutzt, worunter, wie er klagt, zwar eine ausführlichere, aber keine vollständige und wortgetreue sich befand. Und doch war eine solche vorhanden, im Besitz des Herrn Legationsraths Lancizolle, und Herr Rütenik findet es sehr „befriedigend", von ihr „demnächst für den beabsichtigten Supplementband einen hoffentlich ersprießlichen Gebrauch machen" zu können. Wir im Gegentheil finden es sehr unbefriedigend, daß dieser ersprießliche Gebrauch nicht schon für das uns jetzt vorliegende Buch gemacht, daß der Text der Schleiermacher'schen Vorlesung nicht, statt aus fünf mehr oder minder ungenauen und unvollständigen, aus Einer wortgetreuen Nachschrift hergestellt worden ist. In dreißig Jahren hätte man doch gewiß Zeit genug gehabt, der besten Handschrift auf die Spur zu kommen, und der „unermüdet nachforschende Freund" muß äußerst ungünstig situirt gewesen sein, wenn ihm zwar das Heft eines pommerschen Pastors aufgestoßen, das einer allbekannten Persönlichkeit in Berlin aber entgangen ist.

So stellt denn also der Herausgeber einer jeden Vorlesung den von Schleiermacher geschriebenen kurzen Entwurf für die Stunde voran und hierauf aus seinen fünf Heften den Text, so gut es gehen will, zusammen, während er hin und wieder eine Variante oder auch eine Conjectur als Anmerkung mittheilt.

Daß er sich dabei nicht erlaubt, dem Vortrage Schleiermacher's selbst irgendwie nachzuhelfen, muß man insofern in der Ordnung finden, als er dazu wirklich nicht der Mann ist. Hätte er nur den Nachschreibern etwas mehr nachgeholfen und wenigstens die offenbaren Fehler ihrer Auffassung oder Aufzeichnung verbessert! Er mag es oft gethan haben, ohne daß wir's wissen; aber noch viel zu oft hat er es auch unterlassen. Ich will nur wenige Beispiele aus vielen geben, die ich anführen könnte, und von denen sich ein Theil wohl noch im Verfolg meiner Beurtheilung finden wird. Die erste Vorlesung schließt Seite 7 mit den zwei Sätzen: „Aber dies werden wir nur in einer gewissen Approximation erreichen können; es ist ein Maximum, und selbst das größte Talent . . . wird sich nur innerhalb gewisser Grenzen eine Auflösung der Aufgabe zutrauen. Aber allerdings ist das ein Maximum, das wir nur innerhalb gewisser Grenzen feststellen können." Unmöglich können diese zwei Sätze, so wie sie dastehen, nach einander gesprochen worden sein, sondern es sind nur zwei verschiedene Auffassungen desselben Satzes von Schleiermacher, zwischen denen der Herausgeber zu wählen und nur die eine, bessere, zu geben hatte. S. 70 Z. 10 ff. lesen wir: „Die Erzählung des Lucas ignorirt diese Thatsache (die Flucht nach Aegypten), und man kann nicht glauben, daß der Verfasser der Erzählung die eigentliche erste Quelle der Erzählung

im Lucas, jene Umstände sollte gewußt und doch verschwiegen haben.“ Hier ist eine Confusion in der Nachschrift unverkennbar, und es muß heißen: „Man kann nicht glauben, daß der Verfasser der Erzählung im Lucas die eigentliche erste Quelle der Erzählung im Matthäus, (nämlich) jene Umstände (der Flucht nach Aegypten) sollte gewußt und doch verschwiegen haben.“ Und gleich auf der folgenden Seite, Z. 7 ff., findet sich eine ganz ähnliche Verwirrung. Statt: „und diese Erzählungen hätten sich überall an die messianische Hoffnung angeknüpft“, muß es dem Zusammenhang zufolge nothwendig heißen: „und das Subject dieser Erzählungen für den Messias genommen.“ S. 21 Z. 24 ist statt: „sein können“ zu lesen: „sein könne“, dann fehlt aber noch: „möglich sind“. Mehr als einmal ist augenscheinlich die Negation ausgefallen oder in ein anderes Wort verwandelt. S. 110 Z. 17 soll Schleiermacher gesagt haben: „Nur daß wir nöthig haben, aus der Analogie heraus uns zu versteigen.“ Allein uns zu versteigen können wir niemals nöthig haben, und der Gedankengang gibt von selbst statt „nur“ „ohne“ an die Hand. S. 481 Z. 7 v. u. sagt Schleiermacher von dem Apostel Paulus, derselbe denke sich 1 Kor. 15 Christum in der Auferstehung so, daß zum Uebergang in den Zustand der Erhöhung keine besondere Veränderung mehr mit ihm vorzugehen brauchte, und nun soll er weiter gesagt

haben: „aber man kann nicht die Folgerung daraus ziehen, daß Paulus sich den Zustand Christi als einen wahrhaft menschlichen gedacht habe"; während er doch offenbar umgekehrt gesagt haben muß: „als keinen wahrhaft menschlichen". Doch auch wenn Herr Rütenik einmal einen solchen Fehler spürt und zu bessern sucht, trifft er es oft erst recht unglücklich. S. 510 sagt Schleiermacher, wer das Einzige der Erscheinung Christi nicht gelten lasse, für den entstehe die Aufgabe, seine Auferstehung wie seine sämmtlichen Wunder aus Naturgesetzen begreiflich zu machen, aber das laufe auf eine Erkünstelung und unkritische Hypothesen hinaus; „und das", fährt er Z. 12 fort, „ist eine Gewährleistung für die Erscheinungen Christi, welche ihn als ein höheres Wesen, ein ens sui generis darstellen" — nun schaltet der Herausgeber ein: „weshalb" — „auch alle Versuche, ihn auf untergeordnete Weise darzustellen, fehlschlagen, und daß dabei die Wahrheit der Thatsache verloren geht." Wo dieses „daß" herkommt, ist bei der von Herrn Rütenik festgestellten Lesart schlechterdings nicht zu begreifen, und eben dies hätte ihn aufmerksam machen sollen, daß weiter oben keineswegs ein „weshalb" einzuschalten, sondern statt des folgenden „auch" vielmehr „daß" zu lesen war. Der Beweis für die höhere Auffassung Christi, will Schleiermacher sagen, liege eben darin, daß alle Versuche, ihn niedriger zu fassen, auf Widersprüche führen. Doch ich

darf in diesen Aufzählungen nicht weiter gehen; nur das will ich noch hinzufügen, wie ich mich nicht besinnen kann, daß Schleiermacher die Art gehabt hätte, im bedingten Vordersatz ohne Conjunction das Subject vor das Verbum zu stellen, also z. B. zu schreiben und zu sagen: „Wir wollen das anwenden .... so müssen **wir** sagen", oder: „Wir stellen uns die Aufgabe ... so müssen wir u. s. f.", wie dies der Herausgeber S. 90 Z. 6 v. u., S. 115 Z. 6 v. u., und ähnlich noch öfters, höchst störender Weise drucken läßt.

Schleiermacher's Stellung zu der Aufgabe.

Seine dogmatischen Voraussetzungen.

Wer das Leben eines Menschen zu schreiben unternimmt, der findet in der Regel über diesen eine landläufige Vorstellung vor, die er zunächst mehr oder weniger selbst auch theilt. Läßt er sich dann mit den Quellen, aus denen die Kenntniß von dem Leben seines Helden zu schöpfen ist, näher ein, so kann es kaum fehlen, daß jene gemeingeltende Vorstellung von demselben auf manchen Punkten eine Berichtigung, vielleicht gar das Gesammturtheil über ihn eine Umwandlung erfährt. Dieser Berichtigung gegenüber wird dem Biographen sein eigenes und der Menge bisheriges Urtheil fortan als ein Vorurtheil erscheinen, und er müßte entweder sehr in diesem befangen oder von sehr unlauteren Absichten geleitet sein, wenn er gegen die aus den Quellen hervorgehende Berichtigung gleichwohl sein Vorurtheil festhalten wollte.

Jesus gilt der gemeinen Vorstellung der Christenheit als der Gottmensch, als ein, unerachtet seiner

menschlichen Erscheinung, von allen andern Menschen verschiedenes Wesen, in dessen ganzem Leben Kräfte wirksam gedacht werden, wie sie in keines andern Menschen Leben vorkommen. Macht sich nun Einer von dieser Vorstellung aus an eine Bearbeitung des Lebens Jesu und läßt sich zu diesem Zwecke mit den Quellen desselben näher ein, so wird der Fall ganz derselbe sein, wie so eben im Allgemeinen festgestellt worden, daß, wofern jene Vorstellung in den Quellen keine Bestätigung findet, er sie als Vorurtheil aufzugeben hätte. Oder sie könnte sich möglicherweise zwar in den Quellen gleichfalls finden, die Quellen zeigten sich aber als solche, die nicht mehr die reinen Thatsachen, sondern nur eine spätere Vorstellung wiedergeben: so hätte er diese Vorstellung der Quellen gleichfalls bei Seite zu setzen und unbeirrt durch dieselbe dem ursprünglichen Thatbestande nachzuforschen.

Wie stellt sich nun Schleiermacher zu dieser Forderung, die wir, wie an jeden, so auch an den Biographen Jesu richten müssen? Er fragt selbst in der Einleitung (S. 19 ff.), ob man bei der Darstellung des Lebens Jesu geradezu vom Glauben ausgehen dürfe? und er verneint dies nicht blos von dem Glauben an die Schrift und ihre Eingebung durch den heiligen Geist, sondern auch von dem Glauben an Christum selbst. Wollten wir diesen Glauben schon voraussetzen, urtheilt er, so könnten wir die Aufgabe

nicht auf rein geschichtliche Weise lösen, und die Darstellung, die wir von jener Voraussetzung aus zu Stande brächten, hätte nur für Diejenigen Werth, die im Glauben an Christum mit uns einig sind. „Wir müssen vielmehr", erklärt er (S. 20 ff.), „bei der Lösung unserer Aufgabe ebenso zu Werke gehen, wie bei der Lösung jeder ähnlichen in Betreff eines Menschen, der gar nicht in irgend einer Hinsicht Gegenstand des Glaubens für uns ist." Das lautet nun ganz so, als stellte sich Schleiermacher in der Bearbeitung des Lebens Jesu auf den Standpunkt der reinen, voraussetzungslosen Wissenschaft.

Aber, fragt er nun weiter, dürfen wir uns denn wirklich auf diesen Standpunkt einlassen? Dürfen wir es dahingestellt sein lassen, ob das Ergebniß unserer Untersuchungen unsern Glauben befestigen oder aufheben wird? „Wollen wir den wissenschaftlichen Standpunkt behaupten", antwortet er (S. 24), „so dürfen wir die Untersuchung nicht scheuen; wollen wir aber Theologen bleiben, so muß die wissenschaftliche Richtung und der christliche Glaube sich vertragen." Das Letztere darf jedoch, wie wir einer spätern Stelle (S. 282) entnehmen können, nicht zum Voraus als entschieden angenommen werden, sondern wir müssen es immer wieder darauf ankommen lassen, ob es sich in der Untersuchung bestätigen wird: bestätigt es sich, so ist es gut, da bleiben wir Theologen; wo nicht, „so

tritt die Wahl ein" zwischen unwissenschaftlichem Glauben und ungläubiger Wissenschaft.

Allein mit diesem Daraufankommenlassen ist es, näher angesehen, nur Schein: für Schleiermacher war es von allem Anfang an entschieden, daß Wissenschaft und christlicher Glaube sich nicht widersprechen können, nicht widersprechen dürfen. „Meine Philosophie", schrieb er im Jahre 1819 an Jacobi [1]), „und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen; aber eben deshalb wollen beide auch niemals fertig sein, und so lange ich denken kann, haben sie immer gegenseitig an einander gestimmt und sich auch immer mehr angenähert." Es giebt wenig Aussprüche von Schleiermacher, die so auf den Grund seines Wesens sehen lassen. Die Wissenschaft in ihm stimmt am Glauben, d. h. sie sucht seine Sätze auf eine unbestimmtere Fassung zurückzuführen, mit der sie hofft, sich vertragen zu können; und ebenso stimmt der Glaube an der Wissenschaft, indem er sie veranlaßt, ihren Formeln eine Weite zu geben, die seinen frommen Anliegen Unterkunft verspricht. Sobald einmal feststeht, daß der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissenschaft schlechterdings nicht zum Ausbruch kommen darf, so kann man bei einem so scharfsinnigen Manne wie

---

[1]) Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. II. Bd. S. 343.

Schleiermacher versichert sein, daß es ihm an Auskünften nicht fehlen wird, denselben sogar vor dem eigenen Bewußtsein zu verdecken.

Der christliche Glaube, sagt Schleiermacher (S. 24), wie er in der Kirche geltend geworden ist, macht einen Unterschied zwischen Christo und allen andern Menschen, während er ihn doch zugleich als wahren und wirklichen Menschen betrachtet. Dieser Satz von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist von jeher von zwei entgegengesetzten Seiten aus gefährdet gewesen. Einerseits von dem wissenschaftlichen, und sofern Christus Vorbild für uns sein soll, auch praktischen Bedürfniß aus, ihn vollkommen menschlich aufzufassen; andererseits von dem Interesse des Glaubens aus, Göttliches im vollen Sinn in ihm vorauszusetzen. Die einseitige Betonung des ersteren Bedürfnisses führt zur nazoräischen oder ebionitischen, die des letztern zur doketischen Ansicht von Christo, zwei Extremen, die wir gleichermaßen vermeiden müssen. Unter der letztern verstand man zwar ursprünglich nur den Wahn gewisser Gnostiker, die den Leib Christi für einen bloßen Scheinleib hielten; aber Schleiermacher gebraucht den Ausdruck im weiteren Sinne von jeder Ansicht von Christo, die neben dem Göttlichen in ihm das Menschliche nicht zu seinem vollen Rechte kommen läßt, und insofern stellt er auch die kirchliche Lehre von den beiden Naturen in Christo

auf diese Seite, da auch bei ihr von einem wahrhaft menschlichen Leben Christi nicht die Rede sein könne. Andererseits ist ebenso noch ein Unterschied zwischen der Ansicht der alten Nazaräer, die als Juden an Offenbarung und Wunder glaubten und sie auch Jesu als dem größten Propheten zugestanden, nur daß sie ihn nicht als übermenschliches Wesen gelten ließen, und der der heutigen Neologen, die an das Göttliche in Christo nicht glauben, weil sie überhaupt nicht annehmen, daß ein Einzelwesen der menschlichen Gattung sich von allen andern Einzelwesen derselben Gattung anders als durch verschiedene Mischung der gemeinsamen menschlichen Kräfte und Fähigkeiten unterscheiden, daß „im Gebiete der Natur sich etwas über die Natur hinaus ereignen könne." (S. 25.) Von diesen beiden entgegengesetzten Ansichten nun wird die letztere, die ebionitisch-neoterische, die das Wunderbare läugnet, die Darstellung des Lebens Jesu erleichtern, „weil er dadurch ganz auf dieselbe Linie tritt, wie alle gewöhnlichen Menschen"; andererseits aber hebt sie die specifische Dignität Christi auf, „es bleibt dann kein verständiger Grund mehr übrig, ihn irgendwie zu einem Gegenstande des Glaubens, zu einem Centralpunkte der Welt zu machen." (S. 32. 87.) Die doketische Ansicht hingegen „thut zwar dem Glauben keinen Schaden, da ja der Glaube an die Erlösung auf der Voraussetzung des Göttlichen in Christo ruht; aber die

Aufgabe, eine wirkliche Anschauung von dem Leben, von dem menschlichen Dasein und Wirken Christi zu gestalten, ist dabei unauflöslich", und sofern er auch nicht Vorbild sein kann, wenn er nicht im vollen Sinne Mensch war, so ist doch auch der Glaube dabei interessirt, eine solche Vorstellung abzuwehren. (S. 32.)

„Wenn ich nun aber sagen soll", gesteht hier Schleiermacher, „was mir leichter scheint", von dem natürlichen Boden der neoterischen Ansicht aus „doch dahin zu kommen, Christo eine specifische Dignität zuzuschreiben, oder, von jener symbolischen Formel einer Duplicität der Naturen ausgehend, zu einer menschlichen Anschauung von dem Leben Christi zu gelangen, so will ich lieber das Erste unternehmen als das Zweite" (S. 89 ff.). Eine göttliche Natur wird immer die menschliche, die mit ihr zusammen Eine Person ausmachen soll, zum bloßen Schein heruntersetzen; dagegen ist die menschliche Natur eines Seins des Göttlichen in ihr gar wohl fähig, wenn dieses Göttliche nur nicht als Natur, mit einem eigenen Wissen, Wollen u. s. f. neben dem menschlichen vorgestellt wird.

Hier macht Schleiermacher eine Hülfsdigression auf das Gebiet eines andern Dogma, der Lehre von der Kirche. (S. 29 ff. 103 ff.) „Für die christliche Kirche ist der heilige Geist dasselbe, was das Göttliche in Christo für das einzelne Leben", und dennoch finden wir dort die rein menschliche und geschichtliche Auffassung dessen,

was in der Kirche sich ereignet, durch das in ihr als wirkend vorausgesetzte Göttliche nicht gefährdet. Warum kann denn nun hier, in der Kirche, ein Göttliches gesetzt werden, ohne den Zusammenhang des Menschlichen aufzuheben? Deswegen, „weil das Göttliche dabei gedacht wird nicht unter der Form eines wirklichen bestimmten Bewußtseins, sondern nur als dem gesammten Bewußtsein zum Grunde liegend, nur als die im Innersten treibende Kraft", wogegen wir „alles äußerlich Hervortretende rein menschlich verstehen." Denken wir uns das Göttliche in Christo nach dieser Analogie, so denken wir es uns nicht mehr persönlich, nicht mehr als ein mit dem menschlichen vereinigtes göttliches Wesen, sondern nur noch als einen auf jenes wirkenden Impuls, d. h. als eine Steigerung seiner natürlichen Kräfte, im Besondern seines Gottesbewußtseins, das wir in ihm als schlechthin kräftiges, ausschließlich alle Lebensmomente bestimmendes setzen. Diese „stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins" in Christo hat Schleiermacher bekanntlich auch „ein eigentliches Sein Gottes in ihm" genannt [1]; aber schon daß er es ein eigentliches nennt, zeigt, wie er wohl fühlt, daß es vielmehr nur ein uneigentliches ist. Man darf nur darauf merken, wie er dieses Sein Gottes in Christo näher erklärt. Ein Sein Gottes, sagt er, gebe es

[1]) Glaubenslehre, II. S. 94.

eigentlich in einem einzelnen Ding nur mit allen andern einzelnen Dingen zusammen, d. h. in der Welt. Von einem einzelnen Ding für sich könne ein Sein Gottes in demselben nur insofern ausgesagt werden, als es durch lebendige Empfänglichkeit vermöge der allgemeinen Wechselwirkung die Welt repräsentire. Dies sei aber weder bei einem bewußtlosen, noch bei einem bewußten aber nicht intelligenten, sondern nur bei einem vernünftigen Einzelwesen der Fall, und zwar in seinem Gottesbewußtsein, aber auch in diesem nur da, wo es rein und schlechthin kräftig erscheine, und dies wiederum sei nur bei Christo der Fall gewesen. Das ist nichts Anderes als Spinoza's aeterna Dei sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit [1]), wo schon der Stufengang zeigt, daß es sich hier von blos relativen Größen und etwas ganz Anderem als der kirchlichen Vorstellung von Christus handelt.

Hat sich nun in der Verzichtleistung auf ein persönliches Göttliche in Christo der Glaube seinerseits von der Wissenschaft „stimmen" lassen, so wird dafür auch diese nicht umhin können, dem Glauben eine Concession zu machen; wobei sie nur auf ihrer Hut sein mag, daß sie nicht, wie bei Verträgen zwischen geist-

---

[1]) Epist. 21.

licher und weltlicher Gewalt für die letztere Seite herkömmlich, übervortheilt werde. Der Punkt ist schon angegeben, worin diese Concession der Wissenschaft an den Glauben besteht: in der Anerkennung nämlich, daß in Christo, seiner vollständigen Menschheit unbeschadet, ganz anders als in allen übrigen Menschen das Gottesbewußtsein in jedem Augenblicke seines Lebens das schlechthin Bestimmende, das sinnliche Bewußtsein durchaus das widerstandslos Beherrschte gewesen sein soll. Sehen wir von hier aus auf die Parallele zurück, durch welche Schleiermacher zu seiner Auffassung des Göttlichen in Christo sich den Weg gebahnt hatte, so zeigt sich, daß sie hinterher alsbald wieder aufgehoben, die geschlagene Brücke, kaum passirt, wieder abgebrochen wird. Das Göttliche in Christo soll sich zu seinem menschlichen Einzelleben verhalten, wie der heilige Geist als das Göttliche in der Kirche sich zu dem christlichen Gesammtleben verhält, mit dem Unterschiede jedoch, daß in der Christenheit, wie in jedem einzelnen Christen, das, was als wirkliche Entschließung und That hervortritt, immer ein unvollkommenes, mit der Sünde behaftetes ist; in Christo hingegen soll „das menschlich Erscheinende zwar auch ein einzeln bestimmtes, mithin beschränktes, aber in dieser seiner menschlichen Form doch aus dem Göttlichen in ihm rein zu erklären", ein vollkommenes und sündloses gewesen sein (S. 105). Das heißt also: das Verhältniß des Göttlichen und

Menschlichen in Christo ist zu denken wie dasselbe Verhältniß in der Kirche, nur ganz anders; im gemeinen Leben würden wir uns für gefoppt halten, wenn uns Einer etwas in dieser Weise einreden wollte. Und wenn oben als der Grund davon, daß in Betreff der Kirche die Anerkennung eines in ihr wirkenden Göttlichen mit der menschlichen und geschichtlichen Auffassung dessen, was in ihr geschieht, sich vertrage, die unpersönliche Fassung jenes Göttlichen angegeben war, so sehen wir hier, daß dies nur der eine Grund, der andere ebenso wesentliche aber der ist, daß durch das Wirken dieses Göttlichen die Unvollkommenheit und Unlauterkeit des in der Kirche sich entfaltenden Menschlichen nicht aufgehoben werden soll, wovon nun doch nur das Eine, nicht aber das Andere auf Christum angewendet wird.

Doch auch von der Vergleichung abgesehen, durch die wir von Schleiermacher auf diese Vorstellung des Göttlichen in Christo geleitet worden sind, ist nun dies, daß in Christo das Gottesbewußtsein, d. h. die religiösen und sittlichen Triebfedern, das allein Bestimmende gewesen, in ihm zu keiner Zeit auch nur der mindeste Kampf zwischen Neigung und Pflicht stattgefunden, vielmehr die Pflicht immer nur als Neigung, Lust und Unlust nur als ruhendes Bewußtsein, als Anzeiger eines Zustandes, aber nie als Reiz, ihn zu

verändern, zur Ansprache gekommen sein sollen [1]) — dieser ganze strenge Begriff der Unsündlichkeit, nicht blos als Möglichkeit des Nichtsündigens, sondern als Unmöglichkeit des Sündigens, ist etwas, das die behauptete Gleichheit der menschlichen Natur zwischen Christus und den übrigen Menschen schlechterdings aufhebt. Dasselbe ist es auch mit der andern Formel, die Schleiermacher der kirchlichen Lehre von den zwei Naturen in Christo unterschiebt, daß in ihm das Urbildliche vollkommen geschichtlich, jeder geschichtliche Moment zugleich vollkommen urbildlich gewesen sei. [2]) Denn mag nun auch Schleiermacher diese Urbildlichkeit auf das religiöse Gebiet beschränken, um die Zumuthung abzuschneiden, daß Christus vermöge der ihm beigelegten Urbildlichkeit auch in allem Wissen und Können, das sich sonst in der menschlichen Gesellschaft entwickelt, ein Höchstes geleistet haben müßte: so bleibt auch im engsten Kreise, den er abstecken mag, das Verhältniß zwischen Urbild und Wirklichkeit immer dasselbe, daß sie in keiner einzelnen Erscheinung sich decken, daß das einzelne Wirkliche, wenn auch in den verschiedensten Stufen der Annäherung, doch nie mit dem Urbilde zusammenfällt, selbst das Maximum immer noch kein Absolutes ist. „Was nur vom Gottes-

---

[1]) Glaubenslehre II, §. 98, 1, S. 86 ff.
[2]) Glaubenslehre, II, §. 93, S. 31 ff.

bewußtsein überhaupt gesagt werden kann, sofern es zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört", hält Baur mit Recht dieser Darstellung entgegen, „das trägt Schleiermacher geradezu auf Christus über, und setzt in ihm als absolute Realität voraus, was nur in der Menschheit im Ganzen als unendliche Entwicklungsfähigkeit gedacht werden kann. Sein Christus ist der ideale Mensch, oder die Idee der Menschheit, in einem bestimmten Individuum, das der idealisirenden Phantasie den natürlichsten Anknüpfungspunkt bietet, in ihrer concreten Erscheinung angeschaut" [1]). Wie richtig diese Auffassung der Schleiermacher'schen Christologie ist, zeigt sich nicht blos in solchen allgemeinen Aussprüchen Schleiermacher's, wie der: „zur specifischen Differenz Christi gehöre, daß er das geistige Leben als Einzelner ganz in sich schließe; das ganze Reich Gottes, d. h. die wirkliche Macht Gottes in der menschlichen Natur, sei ursprünglich in ihm gewesen und habe von ihm aus sich entwickelt" (S. 309); sondern fast mehr noch erhellt es aus solchen unscheinbaren Bemerkungen, wie die, daß sich Christus, um für Alle gleichmäßig Vorbild sein zu können, „zu allen ursprünglichen Verschiedenheiten der Einzelnen auf gleichmäßige Art verhalten" [2]), mithin gewissermaßen ein Universalnaturell gehabt haben müsse.

---

[1]) Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, S. 200. 202.

[2]) Glaubenslehre II, S. 42. ff.

Hat sich hienach die Wissenschaft in Schleiermacher von dem Glauben, um seine Verzichtleistung auf ein persönliches Göttliche in Christo zu erwidern, so weit stimmen lassen, daß sie einen von allen übrigen Menschen so wesentlich verschiedenen, ja die allgemeine Regel des Verhältnisses von Idee und Wirklichkeit, von Gattung und Individuum durchbrechenden Christus anerkennt, so muß man sich nur wundern, wie sie erst den Glauben mit dem Ansinnen jener Verzichtleistung behelligen mochte. Hätte sie ein- für allemal das Göttliche in Christo im Sinne des Kirchenglaubens angenommen, so hätte sich alles das, was sie nun doch an ihm anerkennen soll: seine Unsündlichkeit und schlechthinige Vollkommenheit, als einfache Folgerung von selbst ergeben; wogegen jetzt, da jene Grundlage weggezogen ist, diese Eigenschaften, die Christo gleichwohl noch bleiben sollen, rein in der Luft stehen. Ein sündloser, urbildlicher Christus ist um kein Haar weniger undenkbar, als ein übernatürlich erzeugter mit einer göttlichen und einer menschlichen Natur; im Gegentheil, da er auf dem Boden einer Weltansicht auftritt, die übrigens das Wunder oder die Wirkung ohne Ursache ausschließt, so haftet ihm noch ein Widerspruch weiter an, von dem die kirchliche Christologie, die den Wunderglauben zur Voraussetzung hat, frei ist.

Hielt man Schleiermacher'n den Widerspruch, innerhalb einer übrigens rationellen Weltansicht einen von

ihr aus rein unbegreiflichen Christus aufzustellen, entgegen, so erwiderte er bekanntlich: „müsse die Wissenschaft die Möglichkeit zugeben, daß noch jetzt Materie sich balle und im unendlichen Raum zu rotiren beginne, so müsse sie auch einräumen, es gebe eine Erscheinung im Gebiete des geistigen Lebens, die wir ebenso nur als eine neue Schöpfung, als reinen Anfang einer höheren geistigen Lebensentwickelung erklären können." [1]) Oder etwas näher zutreffend in dem Brief an Jacobi: er beruhige sich damit, „daß er den zweiten Adam (Christus) wohl ebensobald begreifen werde, als den ersten oder die ersten Adam's, die er ja auch annehmen müsse, ohne sie zu begreifen." [2]) Was sich dann in der Dogmatik auf den allgemeinen Satz zurückgeführt findet, daß überhaupt „der Anfang des Lebens nie eigentlich zu begreifen" sei. [3]) Allein wenn wir dies auch von wirklichen Anfängen, wie der Entstehung von Weltkörpern, dem Hervorgang des Organischen aus dem Unorganischen, dem Ursprung des Menschengeschlechts, zugeben wollen, so müssen wir läugnen, daß es weiterhin in der Entwicklung der

---

[1]) Im zweiten Sendschreiben an Dr. Lücke über seine Glaubenslehre.

[2]) Aus Schleiermacher's Leben, in Briefen, II, S. 343.

[3]) Glaubenslehre II, §. 93, 3, S. 37. Vgl. auch die Predigt: Daß der Erlöser als der Sohn Gottes geboren ist. Schleiermacher's Predigten, fünfte Sammlung, Festpredigten, I. Bd. (1826) S. 92.

Menschheit noch einmal einen solchen wirklichen Anfangspunkt gibt. Was innerhalb des Menschengeschlechts, nachdem der menschliche Organismus einmal gegeben war, weiter aufgegangen ist, das hat sich, sei es mehr plötzlich oder allmählig, jedenfalls natürlich und so entwickelt, daß ebensowenig irgendwo ein schlechthin Neues, als ein schlechthin Höchstes oder Vollkommenes hervorgetreten ist. Auch das Christenthum läßt sich weder als das eine, noch als das andere erweisen; die Menschen sind durch dasselbe nicht wesentlich anders geworden, als sie vorher waren, eine schlechthinige Herrschaft des Gottesbewußtseins über das sinnliche will sich in der Christenheit so wenig zeigen, wie anderswo, und wenn allerdings der religiöse und sittliche Fortschritt anerkannt werden muß, den das Christenthum den alten Religionen gegenüber bezeichnet, so ist theils schon innerhalb der alten Welt neben allem Verfall, der ja auch der christlichen nicht fehlt, ein Fortschreiten nicht zu verkennen, theils erklärt sich der durch das Christenthum herbeigeführte Fortschritt aus dem Zusammenwirken ganz natürlicher Ursachen, und wir brauchen dafür keinen Urheber vorauszusetzen, in welchem absolut gesetzt gewesen sein soll, was doch in dem von ihm gestifteten Vereine überall nur sehr relativ zur Wirklichkeit kommt. Da anerkanntermaßen Schleiermacher seinen Christusbegriff nur mittelst eines Schlusses von der Wirkung auf die Ur-

sache zu Stande bringt, so hat er kein Recht, in der letztern mehr zu setzen, als er in der ersteren nachweisen kann.

Während also die Frage, wie ein urbildlicher Mensch jemals wirklich geworden sein könne, nur ebenso unbeantwortlich sein soll, als die Frage nach jedem eigentlichen Lebensanfang überhaupt, geschieht dann nach Schleiermacher's Versicherung „der Forderung einer vollkommenen Geschichtlichkeit dieses vollkommen Urbildlichen vollkommen Genüge, wenn er nur von da ab auf dieselbe Weise wie alle Andern sich entwickelt hat." [1]) Wir können dies zugeben, werden aber fragen müssen, wie es dann mit der Urbildlichkeit gehen werde? Es läßt sich voraussagen, wie es gehen wird: entwickelt sich der Urbildliche wirklich so, wie alle Andern sich entwickeln, so ist es um seine Urbildlichkeit geschehen; soll er diese aber in der Entwicklung behalten, so kann er sich nicht so wie alle Andern entwickeln. Wie hat sich denn nun nach Schleiermacher dieser urbildliche Christus rein menschlich entwickelt? So, vernehmen wir, „daß sich von der Geburt an alle seine Kräfte allmählig entfalteten und sich vom Nullpunkt der Erscheinung an in der dem menschlichen Geschlechte natürlichen Ordnung zu Fertigkeiten ausbildeten." Er hat also so wenig wie andere Kinder „schon ursprüng-

[1]) Glaubenslehre II, §. 93, 3, S. 37.

lich sich selbst als Ich gesetzt", nicht schon in der Wiege gesprochen, auch das Gottesbewußtsein ist in ihm anfänglich nur als Keim vorhanden gewesen und hat sich erst nach und nach, nämlich mit der allmähligen Entwicklung des sinnlichen Bewußtseins, zu seinem vollen Umfang entfaltet. Aber auf jedem Punkte seiner Entfaltung hatte es gerade Kraft genug, um das sinnliche Bewußtsein niederzuhalten; diese Uebermacht war niemals im Geringsten zweifelhaft; Christus war in allen Lebensperioden nicht blos frei von der Sünde, sondern auch von allem Kampf und Schwanken; „das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit seines männlichen Alters haben wir uns vorzustellen als einen stetigen Uebergang aus dem Zustande der reinsten Unschuld in den einer reinen geistigen Vollkräftigkeit, welche, wenngleich auch allmählig erwachsen, sich doch von der Tugend dadurch unterscheidet, daß sie sich weder durch den Irrthum, noch durch die Sünde, ja auch nicht durch die Neigung zu einem von beiden hindurchzuarbeiten brauchte." [1]) Sehen wir von hier zurück auf die Erklärung Schleiermacher's, daß sein urbildlicher Christus sich entwickelt haben solle wie alle andern Menschen, so wissen wir vielmehr, daß sich so im Gegentheil kein

---

[1]) Glaubenslehre II, §. 93. 4; vergl. mit dem Leben Jesu, S. 105 ff. und der Predigt über Hebr. 4, 15, Predigten dritter Band (in der Ausg. der sämmtlichen Werke) S. 427 ff.

einziger Mensch entwickelt, daß Schwanken und Kampf, Irren und Fehlen keinem erspart bleiben, daß also sein Christus, wenn seine Entwicklung von allem diesem frei gewesen sein soll, sich eben nicht entwickelt hat, wie andere Menschen, mithin in seiner Entwicklung wie in seinem Wesen ein unwirkliches Gedankending, ein unlebendiges, nach der Schnur gezeichnetes Ideal bleibt. Wenn Schleiermacher ausführt, wie in Christus zwar „alle Kräfte, sowohl die untern zu beherrschenden, als die leitenden höheren, nur allmählig fortschreitend hervorgetreten seien, so daß diese sich jener nur nach dem Maße, wie sie sich entwickelten, bemächtigen konnten, aber doch sei die Bemächtigung selbst in jedem Augenblicke vollständig gewesen:" [1]) so läuft dies freilich auf eine sehr einfache mathematische Formel: (3 : 2 = 6 : 4 = 12 : 8 . . .) hinaus; durch mathematische Formeln aber läßt sich keine menschliche Entwicklung construiren.

Diese Vorstellung von Christus nun, in der er den Kern der kirchlichen bewahrt zu haben meint, will Schleiermacher bei dem Geschäfte, ein Leben Jesu zu Stande zu bringen, angeblich nicht voraussetzen, sondern Schritt für Schritt es darauf ankommen lassen, ob er sie mittelst richtiger wissenschaftlicher Auslegung in den Quellen findet. Allein fände er sie

---

[1]) Glaubenslehre II, §. 93, 4, S. 40.

nicht, so wäre ja der Widerspruch zwischen Wissenschaft und Glauben da, den Schleiermacher nicht aufkommen lassen zu wollen von vorne herein entschlossen war; er könnte wohl noch Mann der Wissenschaft, aber nicht mehr der gläubigen Wissenschaft, d. h. kein Theologe mehr sein, der er doch bleiben will. Bekanntlich hat er Denjenigen, die seine philosophische Denkweise mit seiner Wirksamkeit als Geistlicher unvereinbar fanden, die Frage hingeworfen: ob sie ihn denn „für so armselig hielten, daß er keine Existenz hätte finden können, außer in einem Berufe, der ihm eigentlich (unter der Voraussetzung der Gegner) im höchsten Grade zuwider sein müßte?"[1]) Allein diese Widerlegung trifft nur Diejenigen, welche jenen Widerspruch in Schleiermacher als einen bewußten, das Nichtzugestehen desselben als Heuchelei ansahen. Er lag aber vielmehr so tief in dem Wesen dieses merkwürdigen Mannes, daß er eben deshalb nicht in sein Bewußtsein trat.

Was an Schleiermacher's Natur zuerst in's Auge fällt, ist allerdings dieser ungemeine, in alle Poren der Dinge und Begriffe eindringende Scharfsinn, verbunden mit einer kaum minder außerordentlichen, das Entfernteste zusammenschauenden und zusammenknüpfenden Combinationsgabe, mithin seine ausgezeichnete wissenschaftliche Begabung; und wer sich vorzugsweise von dieser an-

---

[1]) Im ersten Sendschreiben über seine Glaubenslehre, zu Anfang.

gesprochen oder auch abgestoßen fand, der konnte leicht ein anderes Element übersehen, oder als minder wesentlich betrachten, das doch ebenso tief in Schleiermacher's Natur lag. Es ist dies das lebhafte religiöse Gefühl, das freilich durch seine Erziehung in der Brüdergemeinde zu einer Stärke erwuchs, die es ohnedies nicht erlangt haben würde; aber schwerlich hätte es Schleiermacher so lange in dieser Gemeinde ausgehalten, schwerlich lebenslang diese Zuneigung zu derselben behalten, wenn nicht dem kritischen Verstand in ihm das fromme Gefühl als ebenbürtige Macht gegenübergestanden hätte. Was er an Jacobi, als Entgegnung zu dessen Klage, mit dem Verstand ein Heide, mit dem Gemüth ein Christ zu sein, schrieb: „Mein Satz dagegen ist der: ich bin mit dem Verstande ein Philosoph, und mit dem Gefühle bin ich ganz ein Frommer, und zwar als solcher ein Christ,“ [1]) das haben wir als volle Wahrheit, als gesprochen aus dem Bewußtsein seiner innersten Natur heraus anzuerkennen. In dieser Zweiheit sah aber Schleiermacher noch keinen Widerspruch, vielmehr gab es für ihn „ein unmittelbares Bewußtsein, daß es nur die beiden Brennpunkte seiner eigenen Ellipse seien“, und in der „Oscillation“, dem „Schweben“ zwischen beiden hatte er „die ganze Fülle seines irdischen Lebens.“ Auch dies ist noch ein

[1]) Aus Schleiermacher's Leben, in Briefen, II, S. 342 ff. Ebendaselbst das weiterhin Angeführte.

ebenso wahres als tiefes Wort: an sich muß das lebendigste fromme Gefühl mit dem zersetzendsten Verstande vereinbar sein; es fragt sich nur, wie die Ausgleichung zu Stande gebracht wird.

Hier tritt denn das gegenseitige „Stimmen“ ein, wobei Alles auf die Linie ankommt, mittelst deren die beiden Mächte sich gegeneinander abgrenzen. Da haben wir nun im Vorhergehenden gesehen und werden es auf allen Punkten unserer Untersuchung wiederfinden, daß diese Linie bei Schleiermacher die Seite der Frömmigkeit in Vortheil, die der Wissenschaft in Nachtheil setzt. Im Grunde liegt dies schon in seinem Bekenntniß gegen Jacobi, wenn er sich dem Verstande nach nur überhaupt einen Philosophen, dem Gefühle nach aber nicht blos einen Frommen überhaupt, sondern bestimmt einen Christen nennt. Das fromme Gefühl in ihm trat also dem philosophirenden Verstande nicht blos mit einem gewissen Grade von Stärke, sondern auch schon in sehr bestimmte Vorstellungsformen gefaßt, entgegen, die er nicht gemeint war, von dem Verstande einschmelzen zu lassen, sondern nur ihre Oberfläche mochte dieser bearbeiten und glätten, um so mehr glaubte Schleiermacher alsdann ihren Gehalt, und zwar nicht blos den Gefühlsgehalt, sondern auch das Wesentliche ihres Vorstellungsgehaltes, als nunmehr auch vor dem Verstande gerechtfertigte Wahrheit festhalten zu können. Unter diese frommen Vorstellungen, die er von der Verstan-

descultur zwar belecken, aber nicht aufzehren lassen wollte, gehörte nun vor allem die von dem persönlichen Erlöser, und auch hierin kann man eine Nachwirkung seiner Erziehung in der Brüdergemeinde finden, deren religiöse Poesie insbesondere auf dieses persönliche Liebesverhältniß gebaut ist.

War nun dieser Christus für Schleiermacher als Frommen Bedürfniß, und glaubte er denselben als Theologe zugleich wissenschaftlich festhalten zu können, so mußte auch seine Beschäftigung mit der evangelischen Geschichte auf Ermittelung gerade dieses Christusbildes gerichtet sein: was entschieden darüber hinausging, wurde abgelehnt, um Verwicklungen mit der Wissenschaft zu vermeiden; was seine Züge wiedergab oder wiederzugeben schien, wurde festgehalten, und jeder aufsteigende Verdacht, es möchten auch diese Züge auf ein noch natürlicheres Menschenbild erst später aufgetragen sein, mit Eifer zurückgewiesen. Sätze wie die: dies und das „ist unvereinbar mit unserer Voraussetzung von Christo" — „er konnte das, was er in unserem Glauben ist, nur sein, wenn u. s. f." (S. 10. 13. 118 u. a.), diese und ähnliche Redensarten kehren als Gründe, warum diese oder jene Stelle so auszulegen, dieses Verhältniß oder diese Handlung Jesu so aufzufassen sei, unaufhörlich wieder. Nun könnte man sagen: jeder Biograph kommt in den Fall, dunkle oder zweifelhafte Partieen in dem Leben seines Helden, so

gut es geht, aus der allgemeinen Vorstellung von seinem Charakter oder seinen Verhältnissen heraus aufhellen zu müssen; dasselbe wird auch demjenigen, der sich mit dem Leben Jesu beschäftigt, zu gestatten sein. Allein der Unterschied ist, daß der gewöhnliche Biograph, wenn er rechter Art ist, jene Gesammtvorstellung nur aus seinen kritisch geprüften Quellen genommen haben wird; der Theolog, und insbesondere auch Schleiermacher, hingegen entnimmt seine Vorstellung von Christus, die ihn auf seinem Wege durch die Evangelien begleitet, dem, wenn auch verstandesmäßig zugestutzten Kirchenglauben, verfällt mithin demselben Fehler, wie der Biograph, der den Ergebnissen seiner Quellen gegenüber doch in der Hauptsache bei dem gemeinen Vorurtheil über seinen Helden bliebe. Dies zeigt sich auch noch in einem scheinbar unbedeutenden Umstande. Ob Schleiermacher gleich seine Vorlesung als eine solche über das Leben Jesu bezeichnet, so bedient er sich doch im Verlaufe derselben fast durchaus des Namens Christus. Das ist aber der Amts- und Würdename, der die ganze kirchliche Vorstellung von jener Persönlichkeit in sich schließt, und wer ihn vorzugsweise gebraucht, verräth damit seinen mehr dogmatischen als historischen Standpunkt. Der menschlich geschichtliche Name ist Jesus, nud daß man herkömmlich Leben Jesu, nicht Leben Christi, sagt, darin zeigt sich instinctmäßig die

Ahnung des Standpunktes, auf den diese Disciplin sich zu stellen hat.

Es hält also in Betreff des Lebens Jesu Schleiermacher's Bearbeitung, wenn sie Anfangs ohne dogmatische Voraussetzungen zu Werke gehen zu wollen versprach, nicht Wort; er hat sich zwar von manchen, doch keineswegs von allen Fesseln des kirchlichen Vorurtheils freigemacht; und wenn die rechtgläubigen Theologen vor ihm den Gefährten des Odysseus glichen, die sich gegen die Sirenenstimmen der Kritik die Ohren verklebten, so hat er sich zwar diese offen gehalten, dafür aber sich mit Schiffstauen an dem Maste des Christusglaubens anbinden lassen, um unbeschädigt an dem gefährlichen Eiland vorüberzukommen. Sein Verhalten ist nur zur Hälfte ein freies, mithin auch nur zur Hälfte ein wissenschaftliches; das wahrhaft wissenschaftliche Verhalten ist, ungebunden wie mit offenen Ohren sich mit der Kritik einzulassen, wo sich dann von selbst ergeben wird, daß das ganze Märchen von den Sirenen nur Einflüsterung der alten Zauberin Kirke war.

Schleiermacher über die Quellen des Lebens Jesu.

Auf die Quellen der evangelischen Geschichte läßt sich Schleiermacher in der Vorlesung über das Leben Jesu nicht tiefer ein, da er in dieser Hinsicht seine Zuhörer auf seine Vorlesung über Einleitung in's Neue Testament verweisen konnte. Nur soviel deutet er an (S. 38 ff.), daß die Untersuchung über den Ursprung und das Verhältniß unserer vier Evangelien eigentlich erst abgeschlossen sein müßte, ehe die Aufgabe, das Leben Jesu darzustellen, gelöst werden könnte; allein jene Untersuchung sei eine so schwierige und weitaussehende, und andererseits diese Aufgabe eine so dringende, daß wir jenen Abschluß unmöglich abwarten können.

Was nun das Verhältniß dieser Schriften zu der vorliegenden Aufgabe betrifft, so haben wir nach Schleiermacher „streng genommen an unsern vier Evangelien eigentlich nur zwei verschiedene Quellen: das Evangelium Johannis ist die eine, und die andern drei zusammengenommen sind die andere." Die letzte-

ren, die einen beträchtlichen Theil ihres Inhalts gemeinschaftlich haben, sind sämmtlich nur Aggregate einzelner Erzählungen; ersteres, das mit den andern nur selten zusammentrifft, ist eine zusammenhängende, nach Einem Plane gearbeitete Erzählung. Soll nun, wie in der Kirche von Alters her angenommen worden, sowohl das Evangelium Johannis, als von den übrigen wenigstens das Matthäus-Evangelium, einen unmittelbaren Jünger Christi zum Verfasser haben, so ist es schwer, „die Thatsache zu erklären, daß der Eine ein Aggregat von einzelnen Erzählungen aufstellt, worin aber so Weniges vorkommt von dem, was der Andere erzählt, und wiederum, daß der Andere mehr ein zusammenhängendes Evangelium gibt, worin so wenig von den Einzelheiten vorkommt, die der Erstere zusammengetragen hat." (S. 41.) Doch es ist nicht blos dies, daß dem Einen so Vieles fehlt, was der Andere hat, und umgekehrt, und zwar Solches fehlt, wovon man bei jeder Absicht, die man ihm unterlegen mag, „sagen muß: das hätte er auch aufnehmen müssen"; sondern in Bezug auf Ort und Zeit des Lebens Jesu liegen gar auf beiden Seiten ganz verschiedene Vorstellungen zu Tage. „Nach den synoptischen Evangelien erscheint es so, als ob Christus seinen eigentlichen Wohnsitz in Galiläa gehabt habe, und dies namentlich in Kapernaum; aber im Johannes-Evangelium ist davon gar nichts zu merken, vielmehr wird allemal

ein besonderer Grund angeführt, den Christus gehabt hat, wenn er sich aus Jerusalem und der Umgegend entfernt und nach Galiläa geht" (S. 43 ff.). Ebenso spricht Johannes von mehreren Osterfesten, welche in die Zeit des öffentlichen Lebens Jesu fielen; während man nach den übrigen, die nur eines einzigen gedenken, glauben könnte, die öffentliche Wirksamkeit Christi habe nicht über ein Jahr gedauert.

Schleiermacher hat schärfer als die meisten Theologen in die ganze Differenz zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten hineingesehen, er hat erkannt, daß es sich hier um ein Entweder Oder handelt, daß man nicht das Johannes-Evangelium und das Matthäus-Evangelium, sondern höchstens nur entweder das eine oder das andere für eine apostolische Schrift halten kann. Er hat dies namentlich nicht minder scharf erkannt als Bretschneider, aber bekanntlich in dem Dilemma sich gerade im entgegengesetzten Sinne entschieden. „Wer wollte sich nicht freuen", sagt er mit Bezug auf dessen Probabilien, „daß die sonst zerstreuten Andeutungen über den Charakter unseres johanneischen Evangeliums einmal in der tüchtigen Gestalt einer kritischen Hypothese hervorgetreten sind? Dieses nun", bricht er dann ganz leichthin ab, „konnte wohl keinen anderen Ausgang nehmen." [1])

[1]) Im zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre. Vgl. seine Einleitung in das N. T. S. 315 ff.

Allerdings konnte es keinen andern Ausgang nehmen in der Zeitströmung der zwanziger Jahre, deren romantische Sympathieen durchaus auf Seiten des Johannes, mithin gegen Bretschneider waren; um so mehr hat ein späteres, nüchtern gewordenes Geschlecht das Verdienst dieses Forschers zu schätzen gewußt. Schleiermacher hat hierin der Zeit und den Bildungskreisen, in denen er herangekommen war, einen schweren Tribut bezahlt. Zwischen ihm und Bretschneider ist, was Geisteskraft betrifft, gar keine Vergleichung möglich; die Glaubenslehren der beiden Männer insbesondere verhalten sich etwa wie Fichte's Wissenschaftslehre zu Krug's Fundamentalphilosophie; aber in der Kritik des vierten Evangeliums ist Bretschneider der starke Mann der Wissenschaft, Schleiermacher der einer schwächlichen religiös-ästhetischen Liebhaberei, hat jener für die Zukunft gearbeitet, dieser nur für den Augenblick gesprochen. In der That zeigt jedes Wort, das Schleiermacher über die johanneische Frage vorbringt, seine Befangenheit. Gegen seine Gewohnheit wird er ungründlich, so oft er diesem Evangelium kritisch zu Leibe gehen soll. „Das Johannes-Evangelium", sagt er, „stellt sich überall als ein von einem unmittelbaren Augenzeugen herrührendes dar, wogegen das Zusammengetragensein der andern aus einzelnen Elementen ebenso wenig Zweifel leidet, und alle drei ohne Ausnahme als aus der zweiten Hand zu uns gekommen

anzusehen sind. Mit dem johanneischen Evangelium ist dies nicht der Fall, sondern es hat rein den Charakter, von Einem herzurühren, welcher das Selbsterlebte erzählt" (S. 181. 168.). Man sieht, mit dem einheitlichen Charakter des vierten Evangeliums ist für Schleiermacher dessen Ursprung von einem Augenzeugen schon gegeben. „Das Johannes-Evangelium", sagt er ein andermal (S. 461), „ist eine Relation von einem Augenzeugen und aus Einem Guß." Allein wenn allerdings die musivische Zusammensetzung der drei ersten Evangelien ein Beweis ihres späteren Ursprungs ist, so ist die einheitliche Planmäßigkeit des vierten so wenig schon ein Beweis, daß sein Verfasser ein Augenzeuge und Schüler Jesu war, als die gleiche Beschaffenheit von Sallust's Jugurtha davon, daß der Verfasser unter Metellus oder Marius gedient, vor der Rednerbühne des Memmius gestanden haben muß. Schleiermacher selbst hat ein Gefühl, daß es in diesem Punkte mit ihm nicht richtig ist. „Ich kann nicht läugnen", gesteht er einmal, „es wird Vielen als eine Art von Parteilichkeit erscheinen, daß ich immer den Johannes als die rechte, authentische Grundlage, und die andern Evangelien als solche darstelle, welche nur mit einer sehr umsichtigen Kritik zu gebrauchen sind" (S. 239.). Sofort aber wird nur das Letztere, die kritische Vorsicht im Gebrauche der Synoptiker, keineswegs aber das Erstere, die durchgängige Bevorzugung des

Johannes, gerechtfertigt. Bei verschiedenen Wundergeschichten, die sich durch keinen Kunstgriff natürlicher Erklärung vorstellbar machen lassen wollen, deutet Schleiermacher an, da könne schließlich nur geholfen werden „durch eine Hypothese über die Beschaffenheit", d. h. „über die Genesis der Erzählungen"; zu einer solchen aber sei erst zu gelangen, „wenn wir eine vollkommen sichere Theorie haben werden über die Entstehung der drei ersten Evangelien." (S. 235 ff. 241.) Man sieht, hier dämmert etwas von der mythischen Ansicht; denn eine Wundergeschichte aus der Genesis der Erzählung erklären, heißt sie mythisch fassen. Aber warum soll es sich denn hiebei nur um die Entstehung der drei ersten Evangelien handeln? Darum, weil, „wenn wir auch bei dem Evangelium Johannis in die Nothwendigkeit kämen, die Erzählung, als abgeleitet von einer zweiten oder dritten Hand, auf mannichfache Weise alterirt zu sehen, uns nichts Zuverlässiges mehr übrig bliebe" (S. 239.). Deswegen erinnert Schleiermacher auch so oft beinahe ängstlich daran, daß „wir noch lange nicht im Stande seien, über diesen Gegenstand abzuschließen", daß dies „der Zukunft vorbehalten bleiben müsse", daß wir es „nur als Aufgabe hinstellen können, die aber nicht nothwendig gelöst werden müsse" (S. 236. 239. 241.). Offenbar ist es ihm an dieser Stelle nicht geheuer, er ahnt, wenn man einmal den Synoptikern kritisch auf den Grund gekommen wäre,

müßte es auch an den Johannes gehen, und dann „bliebe uns ja nichts Zuverlässiges mehr übrig“!

Deswegen wird denn auch, wo einmal die Verdachtsgründe gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des johanneischen Evangeliums zur Sprache kommen müssen, diesen eine Fassung gegeben, in der sie leicht zu widerlegen sind. So kommt Schleiermacher aus Veranlassung der Reden Jesu bei Johannes auf „die in der deutschen Theologie aufgekommene Meinung“ zu sprechen, Johannes habe hier „viel von seinem Eigenen beigemischt“ (S. 274 ff.). Nun stellt er aber diese Meinung so dar, als ob die Gegner den Apostel Johannes wirklich für den Verfasser des Evangeliums hielten, nur solle er vermöge einer schon vorher in ihm gewesenen mystischen Richtung, mit der sich nun noch die Begeisterung für Christus verband, aus dessen Aussprüchen etwas gemacht haben, was sie ursprünglich gar nicht waren. Die so vorgestellte Ansicht hat Schleiermacher freilich leicht zu widerlegen durch die Frage, wie denn jene mystische Richtung in den Schüler des praktischen Täufers, die angeblich alexandrinische Speculation in den ungelehrten Fischer aus Galiläa hineingekommen sein solle, und zwar zu einer Zeit, wo dergleichen ägyptische Weisheit in Palästina noch wenig Eingang gefunden hatte? Aber war es denn erlaubt, die Zweifel gegen die johanneischen Christusreden in einer Gestalt vorzutragen, über welche die Kritik da-

mals längst hinausgeschritten war? zu thun, als wäre die „tüchtige kritische Hypothese“ (der Probabilien) gar nicht vorhanden, die, weit entfernt, sich mit einer Beimischung subjectiver Vorstellungen von Seiten des Apostels selbst zu begnügen, das Evangelium vielmehr als das Werk eines unbekannten Alexandriners aus dem zweiten Jahrhundert betrachtete? Um nun trotz solcher Verdachtsgründe das johanneische Evangelium als apostolisch und glaubwürdig festhalten zu können, hat Schleiermacher bekanntlich einen höchst ungenügenden Versuch gemacht, die Erörterung über den Logos im Eingang desselben, statt aus der Logoslehre des Philo, vielmehr aus demjenigen abzuleiten, was Jesus hin und wieder von seinem Wort oder seinen Worten gesprochen hat. Den tiefgreifenden Unterschied der johanneischen Christusreden von den synoptischen aber meint er daraus erklären zu können, daß die drei ersten Evangelien entstanden seien aus zusammengetragener mündlicher Ueberlieferung, deren erste Quelle mündliche Erzählungen der Apostel und sonstigen Begleiter Jesu waren. Diese nun werden sich wohl gehütet haben, Solches mitzutheilen, was leicht mißverstanden und im dritten, vierten Munde verdreht werden konnte; dagegen sei Johannes der einzige unter den unmittelbaren Schülern Christi gewesen, der seine Erinnerungen in einer Schrift niederlegte, „und der konnte nun solche Reden und Aussprüche mittheilen, von welchen es

gewagt gewesen wäre, sie in die mündliche Ueberliefe-rung übergehen zu lassen, weil sie leicht entstellt werden konnten" (S. 278. 280.). Nun, „eine tüchtige kritische Hypothese" ist dies gewiß nicht, sondern eine Verlegen-heitsauskunft der ärmlichsten Art, deren Widerlegung für Schleiermacher, wäre es nicht seine eigene Ver-legenheit gewesen, der sie abhelfen sollte, die leichteste Sache von der Welt hätte sein müssen.

Bekanntlich ließ die Kirche von jeher zuerst die synoptischen Evangelien, sei es in der Reihe, wie sie im Kanon stehen, oder auch in der Ordnung: Mat-thäus, Lucas, Marcus, und erst nach diesen dreien, zur geistigen wie stofflichen Ergänzung, das johan-neische Evangelium geschrieben sein. Da für Schleier-macher die drei ersten Evangelien keine Schriften von Aposteln oder Apostelschülern, sondern Compilationen späterer Hand waren, das vierte aber ihm als das Werk eines Apostels galt, so konnte er nicht annehmen, daß dieser, er mochte auch noch so alt geworden sein, sein Evangelium erst nach dem Zustandekommen jener späten Sammelwerke geschrieben habe; sondern das johanneische Evangelium hielt er für das ältere, die synoptischen für die jüngeren Schriften. „Zu der Zeit", sagt er, „als Johannes sein Evangelium schrieb, existir-ten die Bestandtheile der andern Evangelien nur erst zerstreut und wurden erst später gesammelt" (S. 420.). Um wie viel mehr historische Wahrheit liegt doch in

der Ueberlieferung, um wie viel mehr historischer Takt in dem Urtheil der Kirche über die Reihenfolge der Evangelien, als in solcher willkürlichen Festsetzung einer halben und einseitigen Kritik, die das augenfällige Sachverhältniß geradezu auf den Kopf stellt. [1])

Treten wir nun an die Lebensgeschichte Jesu, und zwar zuerst an den

[1]) Immerhin jedoch ist Schleiermacher's Vorliebe für den geist- und gemüthvollen Johannes eher zu begreifen, als die seitdem aufgekommene für den saft- und farblosen Marcus, dessen tertiären Charakter Schleiermacher an seinem Theile scharf und vorurtheilsfrei gewürdigt hat. (Vgl. mein Leben Jesu f. d. d. V. S. 128.) Unsere jungen und alten Marcuslöwen mögen brüllen so gut sie wollen: so lange sich jedem ihrer Scheingründe für die Priorität ihres Evangeliums sechs wirkliche dawider entgegenstellen lassen, ja zum Theil von ihnen selbst in Form von Zugeständnissen späterer Ueberarbeitung u. s. f. entgegengestellt werden, bleibt mir diese ganze Richtung ein Zeitschwindel, wie die Zukunftsmusik oder die Agitation gegen die Kuhpocken-Impfung, und ich glaube sogar im Ernst, daß es dieselbe Art von Köpfen ist, die, je nach Umständen, in diese oder jene Art des Schwindels verfallen wird. Was insbesondere Herrn Holtzmann's grobe Ausfälle gegen mich betrifft, so zeigen sie mir nur, daß, wenn der höchste Grad leidenschaftlicher Gereiztheit auszudrücken ist, neben die herkömmliche Löwin der man die Jungen geraubt, füglich der Extraordinarius gestellt werden kann, dessen Erstlingsschrift man nicht berücksichtigt hat. Meiner längeren Entfernung von der Theologie, die mir Herr Holtzmann vorwirft, danke ich freilich unter Anderem auch das, daß mir aus solcher Perspective die von ihm und seinesgleichen aufgeworfenen kritischen Maulwurfshügel nicht als Gebirge haben erscheinen können.

I. Zeitraum,

Das Leben Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten,

heran, so ist in diesem Abschnitte für Schleiermacher bekanntlich eine sehr freie Stellung von zwei Seiten her ermöglicht. Von kritischer dadurch, daß seine einzige eigentlich geschichtliche Auctorität, Johannes, über diesen ganzen Zeitraum schweigt; dogmatisch dadurch, daß er den Kernpunkt dieser Vorgeschichte, die übernatürliche Erzeugung Jesu, für etwas hält, woran dem christlichen Glauben nichts gelegen sei (S. 60 ff.). [1]) Andererseits indeß ist diese Freiheit in Schleiermacher doch wieder durch ein Vorurtheil gebunden. Sind ihm gleich die drei ersten Evangelien keine Werke von Aposteln oder Apostelgehülfen mehr, so geht ihm doch die kirchliche Vorstellung darin nach, daß er ein möglichst unmittelbares Verhältniß ihrer Berichte zu den Thatsachen annimmt, insbesondere von dem Zwischen-Eintreten einer selbstständig hervorbringenden Sagen-

[1]) Vgl. die Glaubenslehre. II, §. 97, 2. S. 70 ff.

bildung keinen Begriff hat. Auch wo er Dichtung anerkennt, soll doch immer noch Thatsächliches zum Grunde liegen, und wo etwas Unannehmbares im Texte liegt, sucht er es oft lieber durch Drehen und Deuteln nach Art der rationalistischen Schriftauslegung wegzubringen, als durch das offene Zugeständniß, daß der ganze Text auf historische Geltung keinen Anspruch habe.

Der Kindheitsgeschichte Jesu, wie wir sie im ersten und dritten Evangelium finden, tritt Schleiermacher mit der natürlichen und zur Ueberführung Solcher, die noch in der alten Vorstellung von biblischer Geschichte befangen sind, besonders geeigneten Frage gegenüber: „Wo können sich diese Nachrichten von der Geburt Christi und was damit zusammenhängt wohl herschreiben?" (S. 47.) Jesu eigene Unterhaltungen mit seinen Jüngern, soviel die Evangelien davon mittheilen, geben nicht den Eindruck, als ob von dergleichen Dingen zwischen ihnen die Rede gewesen wäre. Seine Mutter Maria war allerdings nach seiner Auferstehung mit den Jüngern, insbesondere mit Johannes, zusammen, und da könnte sie dergleichen Erzählungen gemacht haben; allein warum hat gerade Johannes nichts davon in sein Evangelium aufgenommen? Oder die Brüder Jesu? Aber mit diesen ist es bekanntlich eine zweifelhafte Sache, ob es wirkliche Geschwister Jesu, oder Kinder Josephs aus einer früheren Ehe, oder gar

bloße Schwesterkinder der Maria waren. Simeon und Hanna, nicht minder die Hirten zu Bethlehem, waren ohne Zweifel längst todt, als der Stoff unserer Evangelien gesammelt wurde: „also müssen diese Nachrichten anderswoher und nicht aus einer solchen unmittelbaren Quelle" stammen (S. 49.).

Außerdem hat nun wenigstens ein Theil der fraglichen Erzählungen eine Form, die gar nicht die historischer Urkunden ist. „Ein Theil der Nachrichten des Lucas ist poetisirend; es kommen bestimmt poetische Stücke darin vor, nach der damaligen Weise der hebräischen Poesie, psalmenartig; sollte nun Jemand diese Lobgesänge so aufgesetzt haben, daß man das als bestimmte Nachricht annehmen könnte?" (S. 50.) Dazu kommt, daß „bei Lucas die ganze Darstellung außer jenem lyrischen einen dramatischen Charakter hat, indem einander gegenübergestellt werden Zacharias und Elisabeth, Joseph und Maria", dann die sich entsprechenden Engelerscheinungen und die gleichen Zweifel des Zacharias auf der einen, der Maria auf der andern Seite, die aber ungleich behandelt werden: das sind Anzeigen „einer künstlerischen Zusammenstellung"; woraus indeß nach Schleiermacher nicht folgt, daß Alles erdichtet, sondern nur, daß die ursprünglich geschichtlichen Nachrichten aus einem besonderen Gesichtspunkt bearbeitet worden sind (S. 50 ff. 53 ff.).

Dieser poetischen Form der ersten Erzählungen bei

Lucas gegenüber haben die bei Matthäus eine scheinbar mehr historische Gestalt. Aber es zeigt sich zugleich ein Anderes: daß nämlich beide Evangelisten verschiedene Erzählungsreihen geben, die aus verschiedenen Quellen stammen müssen, und von denen sich fragt, ob sie mit einander zu vereinigen sind. So setzt offenbar Matthäus voraus, die Eltern Jesu haben vor seiner Geburt in Bethlehem, Lucas, sie haben in Nazareth gewohnt. Beides kann nicht zugleich richtig sein; fragt man aber, welches das Wahre sein soll, so kommt man in Verlegenheit; denn so gut Bethlehem als ursprünglicher Wohnort der Eltern Jesu daraus erschlossen sein kann, daß der Ahnherr des Messias aus Bethlehem war, ebenso gut auch Nazareth daraus, daß Maria mit ihren Kindern in späterer Zeit da wohnhaft gewesen ist (S. 52. 54 ff.).[1] So stimmen auch die beiden Stammbäume in den beiden Evangelien nicht zusammen; es mag der eine oder auch beide unrichtig sein; aber für eine davidische Abkunft Jesu, meint Schleiermacher, sprechen sie doch (S. 56.).

In Betreff der Verkündigung der Geburt Jesu findet sich zwischen Matthäus und Lucas eine Abweichung, die nach Schleiermacher nicht so erklärt werden kann, daß der Eine blos verschwiegen hätte, was der Andere erzählt, sondern hier erkennt er einen wirk-

---

[1]) Vgl. die Schrift über den Lucas, S. 45. 49.

lichen Widerspruch. „Hätte Maria eine solche Mittheilung“ (im Voraus, nach Lucas) „erhalten, so wäre es gegen die Natur des Verhältnisses, daß sie dem Joseph nichts davon sollte mitgetheilt haben, und dann wäre sein Mißtrauen (bei Matthäus) nicht damit in Uebereinstimmung zu bringen, da er in der andern Erzählung erscheint als an solche Erscheinungen glaubend“ (S. 60.).[1])

Waren die bisher besprochenen Nachrichten für Schleiermacher blos gleichgültig, so tritt nun mit den Erzählungen von der vaterlosen Erzeugung Jesu ein Element auf, das ihm als unnöthiger Anstoß bestimmt zuwider ist, und das er daher viel beflissener als die bisherigen Stücke geschichtlich ungültig zu machen sucht. Mit Recht weist er, wie schon in der Dogmatik[2]), darauf hin, daß sich in Betreff der Erzeugung Jesu in den neutestamentlichen Schriften eine Stufenleiter von Ansichten zeige. In den Evangelien kommen Leute vor, die von Joseph als dem wirklichen Vater Jesu sprechen, ohne daß die Evangelisten eine Berichtigung hinzufügen. Marcus und Johannes schweigen ganz von der Sache, die nur von Matthäus und Lucas mitgetheilt werde. Da zeige sich also schon „die Behauptung von der übernatürlichen Erzeugung Christi ungleich geschätzt“ (S. 60.). Nun geht aber Schleier-

---

1) So schon in der Schrift über den Lucas, S. 42 ff.

2) II, §. 97, 2.

macher in dem Eifer, diesem Dogma die exegetische Grundlage zu entziehen, noch weiter, und sucht auch zwischen den Berichten des Matthäus und Lucas eine Abstufung nachzuweisen. In der Erzählung des Letzteren finde sich jene Behauptung „nicht mit ausschließlicher Deutlichkeit vorgetragen"; die Stelle des Lucas für sich genommen „leide" (ja wohl!) „auch eine andere Interpretation, wobei möglich bleibe, daß Christus empfangen sei mit dem Zuthun des Joseph" (S. 62.). Ei wie? wenn doch Maria dem Engel ausdrücklich entgegenhält, daß sie von keinem Manne wisse? (Luc. 1, 34.) Ja, entgegnet Schleiermacher, das sagt sie wohl, aber man darf es „nicht so buchstäblich nehmen, da sie ja mit Joseph verlobt war, folglich allerdings von einem Manne, von dem sie gebären könnte, wußte" (S. 59.). Aber der Engel verkündigt ja, daß vielmehr der heilige Geist über sie kommen und die Kraft des Höchsten sie beschatten werde (V. 35). Das, meint Schleiermacher, „beziehe sich mehr darauf, daß der Sohn, welcher geboren werde, der Messias sei, als darauf, daß er ohne Zuthun eines Mannes das Leben beginnen werde" (S. 59. 62.). Erst bei Matthäus werde die letztere Behauptung bestimmt aufgestellt, denn in dem Mißtrauen des Joseph liege, „daß er sich bewußt war, nicht Ursache von der Entstehung dieses Lebens zu sein." Doch die Versicherung, daß auch „kein anderer Mann Ursache davon" sei, erhalte er bei

Matthäus im Traume, „und da müßte zugehören", sagt Schleiermacher, „daß auf eine andere Weise festgestellt wäre, daß der Traum auf göttliche Weise bewirkt sei; das steht aber in der Erzählung nicht, und also stellt sie die Sache nicht sicher" (S. 62). Wie so steht es in der Erzählung nicht, wenn es doch ausdrücklich heißt, der Engel des Herrn sei es gewesen, der dem Joseph im Traum erschien? (Matth. 1, 20) Und wenn die im Traum erhaltene Versicherung, daß kein anderer Mann der Vater des Kindes sei, dies nicht sicherstellt, daß aber er selbst es nicht sei, dem Joseph im Wachen gewiß war, so liefe ja die Sache doch auf das „Sündliche" in dem Ursprung Jesu hinaus, das Schleiermacher vermeiden will (S. 58. 62).

Dies die erste und gleich eine recht grelle Probe davon, wie Schleiermacher mit seiner Schriftauslegung der Vorstellungsweise des Rationalismus und der Unsauberkeit seiner natürlichen Wundererklärungen niemals ganz entwachsen ist.

Es folgen nun die Erzählungen von den „drei Weisen" (wie Schleiermacher seltsamerweise fast immer sagt), dem Kindermord und der Flucht auf der einen, der Beschneidung und Darstellung im Tempel auf der andern Seite, und es fragt sich, wie beide Erzählungsreihen gegeneinander zu stellen sind. Hier urtheilt Schleiermacher, „die drei Weisen seien schwer" (historisch) „zu construiren": denke man sie als Nichtjuden,

so wisse man nicht, wie sie dazu kommen, den Stern auf einen Judenkönig zu deuten; als Proselyten begreife man nicht, warum sie sich an Herodes wenden und nicht an die Schriftgelehrten (S. 65). Da sich nun auf der andern Seite in dieser Erzählung „eine sehr bestimmte Tendenz finde, eine Anerkennung Jesu als des Messias gleich von Anfang an außerhalb des eigentlichen national-jüdischen Gebiets aufzustellen, so bekomme es freilich sehr das Ansehen, daß die Erzählung so entstanden sein könnte nur als ein Ausdruck dieser Idee, in den Anfang des Lebens Christi hineingetragen" (S. 75) [1]. Man sieht, hier formulirt Schleiermacher sehr bestimmt die mythische Erklärung; doch hat er sie selbst hier, am äußersten, ihm sonst ziemlich gleichgültigen Rande der evangelischen Geschichte, nur unvollständig durchgeführt. Denn so bedenklich ihm auch in Betreff des Blutbades in Bethlehem das Stillschweigen des Josephus ist, so meint er doch, es müsse „eine Thatsache dabei zum Grunde liegen", weil es aus der von Matthäus angeführten Prophetenstelle von der klagenden Rahel nicht herausgedeutet sein könne (S. 69). Daß der von dem Tyrannen zur Vernichtung des letzten Retters anbefohlene Kindermord nur das Nachbild ist von demjenigen, der einst von einem andern Tyrannen angeordnet, beinahe

[1] Vgl. die Schrift über den Lucas, S. 47.

dem ersten Retter den Garaus gemacht hätte [1]), fällt ihm nicht ein. Ebenso wenig könne man die Flucht nach Aegypten um der Stelle des Hosea (Matth. 1, 15) willen fingirt haben, und da auch Celsus ihrer gedenke (offenbar aber nur nach Matthäus und ähnlichen christlichen Berichten), so müsse wohl ein solches Faktum bekannt gewesen sein; ja Schleiermacher trägt kein Bedenken, diesem — man könnte beinahe sagen fabelhaftesten — Zuge in der Erzählungsreihe des Matthäus „die meiste äußere Beglaubigung" zuzuschreiben (S. 72).

In der Erzählung des Lucas von der Darstellung im Tempel findet zwar Schleiermacher ebenfalls eine Tendenz, wie in der Magiergeschichte, die nämlich, daß „schon beim Anfang des Lebens Jesu die messianischen Verheißungen auf ihn gedeutet und die messianischen Hoffnungen auf ihn gewiesen" worden seien (S. 68). Aber hier erscheint ihm Alles so wunderlos, da Simeon irgend etwas Natürliches als ein Zeichen der Erfüllung seiner Hoffnung betrachtet haben könne, daß er dieser Erzählung „die meiste innere Beglaubigung" zuerkennt (S. 72), unerachtet jener Verwandtschaft mit der Geschichte von den Magiern, die er als unhistorisch, ja als apokryphisch bezeichnet hatte. Hiebei finden wir die richtige Beobachtung: „der Tendenz nach sollte man die Geschichte von den Weisen, weil sie die

---

[1]) S. mein Leben Jesu f. d. deutsche Volk, S. 376 ff.

Anerkennung Jesu außerhalb Judäa aussagt, in dem hellenistischen Evangelium (des Lucas) erwarten, und die Darstellung im Tempel in dem judaisirenden (dem Matthäus); aber wir wissen nicht, wie sich das bedingen konnte, daß der eine in den Besitz der einen, der andere in den der andern Erzählung kam" (S. 71 ff.).

Im Rückblick auf die beiden Erzählungsreihen bei Matthäus und Lucas urtheilt Schleiermacher, „beide Reihen" in ihrer jetzigen Verbindung können unmöglich „zugleich richtig sein, und Alles, was man versucht habe, sie in eine vollständige Uebereinstimmung zu bringen, sei auf eine solche Weise erkünstelt, daß es vor der historischen Kritik nicht bestehen könne" (S. 75).[1] Aber einzelne Stücke aus der einen Reihe lassen sich mit einzelnen Stücken aus der andern gar wohl zusammendenken; wie z. B. die Flucht nach Aegypten, die Matthäus an den Besuch der Magier knüpfe, in Wirklichkeit leicht „aus der Darstellung (bei Lucas) hervorgegangen sein könnte, weil man fürchten mochte, Herodes könne von einer solchen Tempelscene etwas erfahren" (S. 72).

Hat bis hieher die Entbehrlichkeit der evangelischen Erzählungsstücke für seine Theologie Schleiermacher'n ein unbefangenes Urtheil über ihren geschichtlichen

---

[1] Vgl. die Schrift über den Lucas, S. 45.

Werth erleichtert, worin er nur durch die Gewohnheit rationalistischer Kritik und Exegese hin und wieder gehemmt wurde, so ändert sich dieser Sachverhalt bei der Erzählung des Lucas von dem Besuche des zwölfjährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem. Begreiflich muß hier der Umstand, daß der Knabe Gott als seinen Vater bezeichnet, für denjenigen einen besonderen Werth haben, der sich die Aufgabe gestellt hat, das Gottesbewußtsein in Jesu als ein ebenso eigenthümliches, wie im Wege rein menschlicher Entwicklung gewordenes darzustellen. Daher müssen hier auf einmal alle Zweifel schweigen. „Die Erzählung des Lucas", sagt Schleiermacher, „hat für mich in hohem Grade den Charakter des Authentischen; es ist nichts darin, worauf der Verdacht läge, daß es einer Tendenz zu Liebe so erzählt sei; es ist der naive Ausdruck einer an sich unter den Umständen höchst wahrscheinlichen Scene. Wegen dieser großen Natürlichkeit können wir keinen Zweifel an der Aechtheit dieser Geschichte anerkennen, und sehen sie ganz anders an, als die früheren Erzählungen, wo sich theils eine bestimmte Tendenz wahrnehmen ließ, theils eine bestimmte Form, welche etwas Künstliches und Gemachtes anzeigte" (S. 80 f.). Allein diese sichtbar poetische Form, die nur dem ersten Kapitel des Lucas eigen ist, fehlte auch der Erzählung von den Magiern, die Schleiermacher darum doch nicht als historisch anerkannte; dagegen fehlt unserer Ge-

schichte das Wunderbare oder doch Außerordentliche in den Zügen von den Fragen des Zwölfjährigen und von dem so frühzeitig in ihm aufgegangenen Gottessohnsbewußtsein keineswegs; was aber das Tendenziöse betrifft, so ist es an derselben so kenntlich wie nur irgend an einer andern ausgeprägt. Für's Erste die in der ganzen Vorgeschichte des Lucas bemerkbare Absicht, die gesetzliche Frömmigkeit der Eltern Jesu in's Licht zu stellen, liegt hier ebenso in der Bemerkung (V. 42), sie seien nach Jerusalem gezogen „nach der Sitte des Festes", wie oben (V. 22), wo es von den Reinigungs-Gebräuchen hieß, sie haben dieselben erfüllt „nach dem Gesetz Mosis". Dann die Parallele der Entwicklung des Messiasknaben mit der anderer prophetischen Kinder in der aus Simsons Geschichte entlehnten Bemerkung (V. 52), Jesus habe zugenommen an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und Menschen; wie oben nach der Darstellungsgeschichte (V. 40) von ihm gesagt war, der Knabe sei gewachsen und stark geworden im Geist, und die Gnade Gottes sei über ihm gewesen. Ferner der Abstand dessen, was sich in dem Wunderknaben entwickelte, von dem Verständniß seiner Eltern in der Angabe (V. 50), diese haben das Wort nicht verstanden, das er zu ihnen gesprochen; wie sie bei der Darstellung im Tempel (V. 33) sich über dasjenige verwundert hatten, was über das Kind gesprochen ward.

Die eigentliche und das Stück von dem zwölfjährigen Jesus von andern unterscheidende Tendenz ist nun aber die in aller Heldensage im guten wie im schlimmen Sinne herkömmliche, daß, wie die Nessel frühzeitig gebrannt, so die Rose schon in der grünen Knospenhülle geduftet haben soll. Bis zu einem gewissen Punkte ist dem ja wirklich so, daß die ausgezeichnete Naturanlage, der entschiedene Beruf oft frühe schon in überraschenden Kundgebungen hervorbricht. Noch weit öfter aber wird von der Dichtung und Volkssage eine solche Vordatirung aus eigener Machtvollkommenheit vorgenommen. Nachdem ich die zunächst hieher gehörigen Beispiele aus der Sage von Moses, Samuel, Cyrus schon an einem andern Orte beigebracht habe [1]), darf ich hier vielleicht einer derartigen Sagenbildung gedenken, deren Gegenstand ich selbst, versteht sich im schlimmsten Sinne, geworden bin. Bekanntlich gilt, wer die Gottheit Christi in Abrede zieht, dem Pöbel (aller Stände) für einen Gottesleugner. Als ich durch mein Werk über das Leben Jesu zuerst diese Schuld auf mich lud, stand ich im siebenundzwanzigsten Lebensjahre. Aber sollte wirklich die Nessel mit dem Brennen so lange gewartet haben? Ich war noch Zögling einer der niedern würtembergischen Klosterschulen und etwa 17 Jahre alt, als ich

[1]) S. das Leben Jesu f. d. d. Volk, S. 387 f.

mit mehreren meiner Kameraden in einer Untersuchungssache als Zeuge vernommen wurde. Da soll die junge Nessel das verlangte Angelöbniß an Eidesstatt mit den Worten abgelehnt haben, sie könne es nicht leisten, denn sie glaube an keinen Gott. So erzählt jetzt der in anderer Stellung noch lebende Untersuchungsbeamte von damals, aus dessen Munde der glaubhafte Mann, dessen Bericht darüber schriftlich vor mir liegt, die Erzählung zu zwei verschiedenen Malen vernommen hat. Gewiß eine wohlbezeugte Geschichte, und doch kein wahres Wort daran; ohne Zweifel glaubt sie der Erzähler schon lange selbst, und doch ist sie eine Lüge. Noch heute würde ich, wenn mir gerichtlich ein Eid nur einfach auf den Namen Gottes abgefordert würde, diesen unbedenklich leisten, in der gewiß begründeten Voraussetzung, daß es auf die näheren Bestimmungen des Gottesbegriffs hier nicht ankommen könne; damals aber, im siebzehnten Jahre, waren überhaupt noch keine religiösen Zweifel in mir erwacht, war ich noch jahrelang, wie meinen Altersgenossen bekannt, ein rechtgläubiger Christ. Und doch, wäre der gedachte Erzähler zufällig der Pfarrer gewesen, der mich confirmirt hatte, so müßte ich sicher sogar schon damals, im vierzehnten Jahre, eine ähnliche Antwort gegeben haben; denn das siebzehnte ist für eine solche Nessel als Anfang des Brennens offenbar zu spät.

Aus diesem Beispiel wird wenigstens so viel anschaulich, daß eine derartige Geschichte, selbst wenn sie von einem erzählt wird, der dabei gewesen sein will und auch wirklich dabei gewesen ist, doch von ihm leicht so erzählt werden kann, wie sie niemals vorgefallen ist. Von der Geschichte des zwölfjährigen Jesus hat Schleiermacher schon in seiner Schrift über den Lucas behauptet, „sie könne offenbar nur auf Maria zurückgeführt werden“ [1]). Gleichwohl findet er selbst nöthig, zu fragen, ob wir in dem Ausspruch Jesu, daß er in dem (Hause) seines Vaters sein müsse, seine eigenen, damals gebrauchten Worte haben, oder ob Maria den Ausdruck nur aus seinem späteren Sprachgebrauch hergenommen habe? Und wenn Schleiermacher, seiner Herleitung der Geschichte von Maria ungeachtet, dennoch das Letztere möglich findet und für das Erstere nur eine größere Wahrscheinlichkeit herauszubringen weiß: um wie viel weniger Bürgschaft haben wir, bei der völligen Ungewißheit, wo diese Erzählung herstammt, und bei ihrer Verflechtung mit einer Reihe unhistorischer Stücke, dafür, daß ihr überhaupt etwas Geschichtliches zum Grunde liegt?

Schleiermacher nun erörtert bei diesem Anlasse die Frage nach der Eigenthümlichkeit des Gottesbewußtseins Jesu und nach der Art, wie wir uns dasselbe

---

[1]) Ueber den Lucas, S. 39.

entstanden denken müssen. Die evangelischen Mittheilungen über die Aussagen Jesu von sich selbst in ihrer Gesammtheit betrachtet, sagt er, „ist dieses sicher herauszunehmen, daß er sich eines besondern eigenthümlichen Verhältnisses zu Gott bewußt gewesen ist; und sowie wir das als eine Thatsache in seinem menschlichen Bewußtsein annehmen, so müssen wir auch fragen: wie ist er zu diesem Bewußtsein gekommen?" Denn wenn wir voraussetzen, dasselbe sei von jeher, vom Anfang seines Lebens an auf ursprüngliche Weise in ihm gewesen, „so stecken wir gleich mitten im Doketismus" (S. 83 ff.). Aber müssen wir denn dies nicht voraussetzen, oder muß es nicht wenigstens Schleiermacher voraussetzen, wenn er das vierte Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes hält und insbesondere sagt, „was dieser uns als Reden Christi gebe, sei auch wirklich Rede Christi gewesen, und wir haben nicht Ursache, zu glauben, daß Johannes etwas von dem Seinigen dazugethan habe" (S. 280)? In diesen Johanneischen Reden aber finden sich gerade die bekannten Aussprüche Jesu über seine Präexistenz, die jede Frage, wie das Bewußtsein seines eigenthümlichen Verhältnisses zu Gott menschlicherweise in ihm entstanden sein möge, überflüssig zu machen scheinen, denn ihnen zufolge hätte er es schon fertig vom Himmel mitgebracht. Wenn das für Schleiermacher Doketismus ist, und er in diesem nicht stecken bleiben will,

so muß man begierig sein, wie er sich, ohne das Johannesevangelium aufzugeben, herausziehen wird. Daß das Bewußtsein einer Präexistenz, die stets gegenwärtige Erinnerung an ein Leben bei Gott vor Grundlegung der Welt, das menschliche Bewußtsein in Jesu zerstört haben müßte, ist für Schleiermacher ausgemacht (S. 102 f. 286. 289). Aber hätte Jesus ein solches Bewußtsein gehabt, meint derselbe, so müßte er auch etwas von dessen Inhalte mitgetheilt, seinen Jüngern eine Vorstellung davon gegeben haben, was es mit seinem vorirdischen Dasein für eine Bewandtniß gehabt, und diese hinwiederum hätten das nicht für sich behalten dürfen, weil sie damit mehr Glauben hätten schaffen können, als mit der Predigt von seiner Auferstehung: aber nirgends lassen sie etwas davon verlauten (S. 288 f.). Gewiß, wenn Jesus sich wirklich eines vormenschlichen Zustandes erinnerte, so wäre es zu verwundern, daß er seinen Jüngern nichts Näheres über denselben mitgetheilt hätte; aber von dem Evangelisten als Urheber der Christusreden ist dies ganz natürlich; denn in ihm stand nur so viel dogmatisch fest, daß eine solche Präexistenz stattgefunden haben müsse, wie dieselbe aber näher zu denken sei, davon hatte er so wenig eine Vorstellung als wir.

Man sieht, Schleiermacher weiß sich in den eigentlichen Stand der Frage gar nicht hineinzudenken: er spricht von Christus und was der hätte thun und

lassen müssen, während wir noch ganz beim Evangelisten und der Frage stehen, ob sein Christus überhaupt ein reales Wesen sei. Um dies zu entscheiden, dazu sind nun eben jene Aussprüche von höchster Wichtigkeit; aber Schleiermacher nimmt es mit denselben überaus leicht. Er erklärt kurzweg, „der exegetische Grund für die Annahme einer Präexistenz sei sehr schwach“ (S. 100). „Man hat“, sagt er, „darauf wohl einzelne Aeußerungen Christi gedeutet; aber es ist wohl nichts leichter“ (was ist einem Dialektiker wie Schleiermacher nicht leicht?) „als zu zeigen, daß diese Erklärungen etwas sehr willkürliches sind, und daß z. B. die Aeußerung Jesu, er habe eine Herrlichkeit gehabt beim Vater vor Grundlegung der Welt (Joh. 17, 3), sich auch anders erklären läßt“ (S. 102). Nämlich es heiße nur, daß Gott von Anfang an die Welt gewollt habe als eine solche, die durch die Sünde zur Erlösung hindurchgehen sollte; daß also auch Jesus nicht reell, sondern ideell, als mitversehen im göttlichen Rathschluß, von jeher gesetzt gewesen sei (S. 287). Ich kann hiegegen nur wiederholen, was ich schon an einem andern Orte gesagt habe: „wenn ein Evangelium mit den Sätzen anhebt: Am Anfang sei das Wort, bei Gott und selbst Gott, gewesen; durch dieses Wort sei die Welt geschaffen; in der Folge sei es in Jesu Fleisch geworden; und nun tritt dieser Jesus redend auf, versichert, er sei vor Abraham gewesen, und

spricht von der Herrlichkeit, die er, ehe die Welt war, bei Gott gehabt habe: so hören wir hier im Fleische deutlich das ewige Schöpferwort reden und sich seiner persönlichen Existenz vor der Menschwerdung erinnern, und werden jede andere Erklärung seiner Worte als eine gekünstelte und unwahre von der Hand weisen." [1])

Mit dieser Auslegung steht Schleiermacher auf dem Standpunkte der schlechtesten socinianisch-rationalistischen Exegese; gleichwohl wird sie ihm von einer zahlreichen Schule, und selbst von Solchen nachgemacht, die dogmatisch nicht auf seinem Standpunkte stehen[2]). Das ist auch ganz natürlich: will man das vierte Evangelium nicht aufgeben, und doch seine Grundlehre nicht annehmen, so muß man es verdrehen. Das aber grenzt an's Unglaubliche, wenn auf diesem Standpunkt irgend etwas unglaublich wäre, daß das Evangelium der Präexistenz, dessen Christus wie aus der Pistole geschossen da ist, im Gegentheil selbst für seine allmälige menschliche Entwicklung zeugen soll. Wenn Jesus sagt, er thue nichts von ihm selber, sondern der Vater zeige ihm Alles, und werde ihm auch noch größere Werke

---

[1]) Das Leben Jesu f. d. d. Volk, S. 200.

[2]) So besteht z. B. dasjenige, womit Beyschlag (in seinem Vortrag: Welchen Gewinn hat die evangelische Kirche aus den neuesten Verhandlungen über das Leben Jesu zu ziehen? S. 41 ff.) über Schleiermacher's Auffassung der Präexistenz Jesu hinauszukommen meint, aus nichts als leeren Worten, bei denen man sich vergeblich etwas zu denken sucht.

als diese zeigen (Joh. 5, 20), so deutet dies Schleiermacher so: damit „beschreibe Christus sein Bewußtsein als ein ganz in menschliche Form eingegangenes, in menschlicher Entwicklung begriffenes“ (S. 108. 284). Allein die Werke, von denen hier der Johanneische Jesus spricht, und denen er einen aufsteigenden Stufengang zuschreibt, sind ja gar nichts Menschliches, sondern die übernatürlichen Wirkungen des Logos, der so eben einen Lahmen, gleichsam Halbtodten, geheilt hat, bald aber dazu aufsteigen wird, auch wirklich Todte zu beleben. Gleich im folgenden einundzwanzigsten Vers ist ja von dem Auferwecken der Todten als von demjenigen die Rede, worin jenes Größere bestehen solle, und wenn vorher auf die Verwunderung der Juden darüber hingewiesen war, so erhellt, daß unter diesem Größeren, außer der künftigen allgemeinen Todtenerweckung, zugleich das nächstbevorstehende Vorspiel derselben, die Auferweckung des Lazarus, zu verstehen ist. Ein Zeugniß für die allmälige Entwicklung des Gottesbewußtseins Jesu kann also in dieser Stelle nur derjenige finden, der sie aus allem Zusammenhang herausreißt; wie überhaupt das vierte Evangelium von dem heutigen Bewußtsein die Anerkennung seiner Aechtheit nur noch um den Preis erkaufen kann, sich in seinem innersten Wesen verkannt zu sehen.

Um nun eine Vorstellung davon zu gewinnen, wie

das Bewußtsein eines ganz besondern Verhältnisses zu Gott sich in Jesu entwickelt habe, weist Schleiermacher darauf hin, daß zwar die Richtung auf das Gottesbewußtsein in der menschlichen Natur allgemein, in Betreff seiner wirklichen Entfaltung in den einzelnen Menschen aber ein großer Unterschied von einem Minimum bis zum Maximum zu bemerken sei. Als das Maximum bezeichnet er, „wenn das Bewußtsein von einem Verhältniß zu Gott ein Element eines jeden Bewußtseins ist, d. h. wenn es in jedem natürlichen Bewußtsein, das zu einer gewissen Klarheit und Vollständigkeit gelangt, mitgesetzt ist." Als das Minimum, „wenn der Einzelne immer eines äußern Impulses bedarf, um dieses Bewußtsein in seinem Innern zu entwickeln, oder wenn er sich gar gegen die Entwicklung desselben sträubt" (S. 99). Jesus müssen wir uns nun in dieser Hinsicht auf der Seite des Maximum, der größten Lebendigkeit des Gottesbewußtseins, denken, und dessen, meint Schleiermacher, könne er schon im zwölften Jahre inne geworden sein, wenn er sich mit Andern verglich; indeß wäre das noch nichts Specifisches, noch kein Grund gewesen, sein Verhältniß zu Gott so auszudrücken, wie es Andere nicht thaten (S. 100). Dazu gehörte die Unsündlichkeit, deren er sich ebenfalls durch Vergleichung mit Andern bewußt wurde; hiemit war nun eine specifische Differenz von allen andern Menschen gegeben, die er dann auf das

Göttliche in ihm bezog, und darum seinem Verhältniß zu Gott jenen eigenthümlichen Ausdruck gab (S. 105 ff.). Wenn nun Schleiermacher einerseits, um die Sündlosigkeit Jesu zu erweisen, die Wendung nimmt: Wollten wir auch nur ein Minimum von Sünde in ihm annehmen, so „müßte er nothwendigerweise aufhören, ein besonderer Gegenstand des Glaubens zu sein" (S. 106), so werden wir solchen Cirkelbeweis nicht gelten lassen; und wenn er andererseits behauptet, „darin liege nichts, was mit dem Wesen einer rein menschlichen Entwicklung im Widerspruch stünde" (S. 107), so ist davon theils oben schon die Rede gewesen, theils wird sich sogleich noch näher zeigen, wie es mit dieser angeblich rein menschlichen Entwicklung bestellt ist.

Bei der Frage nach der Ausbildung Jesu kommt Schleiermacher zunächst auf die drei jüdischen Sekten zu reden, von denen er den Einfluß der essenischen auf Jesum mit einem Eifer zu beseitigen sucht (S. 109. 113. 122. 124. 127), der, wie die freilich viel leichtere Abwehr ägyptischer Priesterweisheit als Quelle seiner vermeintlichen Wundergeschicklichkeit, in den damals noch frischen Uebertreibungen und Abenteuerlichkeiten der Bahrdt, Venturini u. A. seine Erklärung findet. Auch an den in die Spaltung der Pharisäer und Sadducäer verflochtenen rabbinischen Schulen hat nach Schleiermacher's Ansicht Jesus keinen Theil genommen, son-

dern sich lediglich an die volksthümlichen Bildungsmittel gehalten, die für den Juden in der Synagogen-Einrichtung und den heiligen Schriften seines Volkes lagen. Dadurch soll aber nicht ausgeschlossen sein, daß sich Jesus in einzelnen schwierigen Fällen bei gelehrten Landsleuten Raths erholt habe; weswegen Schleiermacher für die Zwischenzeit vom zwölften bis zum dreißigsten Jahre einen längeren Aufenthalt Jesu in Tiberias, dem Hauptsitz der galiläischen Schriftgelehrten, vermuthet. (S. 114—128.)

In diesen Auseinandersetzungen Schleiermacher's finden sich viele richtige historische, viele feine psychologische Beobachtungen, die aber durchaus von einer dogmatischen Voraussetzung beherrscht und dadurch in ihrem Ergebniß illusorisch gemacht werden. Gegen das Lernen und in die Schule Gehen Jesu wird, wie schon bemerkt, im Allgemeinen nichts eingewendet; „nur daß er sich auf solche Weise als Schüler von einem Einzelnen, wie Paulus von Gamaliel, gebildet habe, sei unwahrscheinlich, denn daraus wäre ein Pietätsverhältniß entstanden, in welches ich“, sagt Schleiermacher, „nicht glauben kann, daß sich Christus kann gesetzt haben“ (S. 128.). Auch daß er von den Pharisäern und Sadducäern gelernt hätte, sei „an und für sich nicht unmöglich, d. h. nicht unvereinbar mit unserer Voraussetzung von Christo; doch nur so, daß er die Einseitigkeit und die Irrthümer, welche er da gehört,

sich nicht angeeignet", nämlich nicht etwa sie eine Zeitlang getheilt und sich nachher wieder davon frei gemacht, sondern gleich von vorne herein sie „gar nicht in sich aufgenommen hatte" (S. 114. 120.). Da sehen wir also: unmöglich ist, was mit unserer dogmatischen Voraussetzung von Christo unvereinbar ist; das ist aber jedes Pietätsverhältniß zu einem menschlichen Lehrer, jeder auch nur vorübergehende Irrthum, sofern ein Pietätsverhältniß ein Verhältniß der Abhängigkeit, Irrthum nie ohne Sünde ist. Hier kehrt sich an der Sündlosigkeit Jesu die theoretische Seite hervor. Der normale Weg des Erkennens geht, wie Schleiermacher sehr schön ausführt, von der Unwissenheit durch die Unentschiedenheit zur Gewißheit, die dann, wenn Alles mit rechten Dingen zugegangen, gleich der Wahrheit sein muß; der Irrthum entsteht dadurch, daß etwas Fremdartiges sich einmischt und zum Abschluß treibt, ehe die Wahrheit erreicht ist. Das kann entweder die Trägheit sein, der das fernere Untersuchen unbequem ist, oder das Interesse an einem unwahren Ergebniß, was immer ein unreines Motiv sein wird. Jesum dagegen haben wir uns nach Schleiermacher so zu denken, „daß nicht nur seine sittliche Entwicklung ein Fortschritt ohne Kampf gewesen ist, sondern auch seine intellectuelle Entwicklung ein Fortschritt ohne Irrthum" (S. 114. 117 ff.)[1].

[1]) Vgl. die Glaubenslehre II, §. 98, 1. S. 98.

Die Schwierigkeiten, worein sich eine solche Vorstellung von Jesus verwickelt, entgehen Schleiermacher'n nicht, und er sucht sie selbst ins Licht zu setzen, um sie, wie er hofft, desto gründlicher zu heben. Zum Beispiel die Bewegung der Erde um die Sonne, sagt er, war in jenen Zeiten unbekannt. „Was hat nun Christus gedacht, wenn er (Matth. 13, 6) von Sonnenaufgang sprach? Wenn wir sagen wollten: Christus hat das damals allein gewußt, daß dieser Schein nicht zur Bewegung der Sonne gehöre, so ist dadurch eo ipso die ganze wahre Menschheit Christi aufgehoben, denn da hätte er (weil, was von Einem Gegenstande gilt, von allen gelten muß) alle menschliche Einsicht künftiger Zeiten in sich getragen, es wäre eine wirkliche Allwissenheit in ihn gesetzt", und „wir kämen in den Doketismus" (S. 118 ff.). Also hat er hierin die Vorstellung seiner Zeit getheilt: da aber diese Vorstellung eine falsche war, so hätte er ja darin geirrt? „Er hat sich", sagt Schleiermacher, „der Ausdrücke bedient, wie er sie im Leben gefunden hat; aber ohne solche Gewißheit, daß er die Wahrheit derselben hätte verfechten wollen" (S. 119 ff.). Also hat er sich doch nicht blos der Ausdrücke bedient, sondern auch die Vorstellungen getheilt, nur ohne sich ein bestimmtes Urtheil über ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit zu bilden. Das durfte er nämlich nach Schleiermacher deswegen unterlassen, weil es Vorstellungen waren, die

nicht auf dem Gebiete lagen, wo die Ausmittlung der Wahrheit zu seinem Berufe gehörte. Denkt man sich unter den Zeitgenossen Jesu einen Mann, der von der Unrichtigkeit der damaligen Vorstellungen über die Bewegung der Weltkörper eine Ahnung gehabt hätte: „wäre ein solcher zu Christo gekommen und hätte ihn gefragt: ist das wirklich dein Wissen, daß sich die Sonne um die Erde bewegt? so würde", meint Schleiermacher, „Christus gesagt haben: das ist nicht Gegenstand meiner Untersuchung gewesen, das ist eine Aufnahme solcher Ausdrücke, deren Gegenstände wiederum Vorstellungen sind, die gar nicht in den eigentlichen Context des Lebens hineingehören" (keine praktische Bedeutung haben?), „sondern die immer nur um anderer Vorstellungen willen mitgebraucht werden" (S. 119). Hier legt zwar Schleiermacher oder sein Nachschreiber Jesu eine sehr unklare Rede in den Mund, aber eine solche, die deutlich genug in sich schließt, was Schleiermacher als doketisch vermeiden will: daß Jesus für sich wohl gewußt habe, wie wenig begründet jene Vorstellungen seien. Das Mittelding zwischen Irrthum und Wahrheit, das objectiv nicht die Wahrheit, aber doch subjectiv nicht Irrthum sein soll, existirt nicht; und so wenig wir es dem größten Manne der Vergangenheit, den wir rein menschlich betrachten, verdenken, daß ihm neuere Entdeckungen fremd gewesen sind, z. B. dem Sokrates oder Aristoteles, daß sie von

dem Copernikanischen System keine Ahnung hatten, so gewiß geht die Voraussetzung einer der Sündlosigkeit Jesu entsprechenden schlechthinigen Irrthumslosigkeit an dieser Einräumung zu Grunde.

So können wir auch nur einverstanden sein, wenn Schleiermacher von einem „Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entworfen" [1]) haben soll, dieser ächten Ausgeburt des achtzehnten Jahrhunderts, das auch im Gebiete der Religion Alles aus verständiger Berechnung hervorgegangen dachte, nichts wissen will. Wenn er aber die Zurückweisung dieser Vorstellung so begründet: da „hätte Christus zu irgend einer Zeit nicht gewußt, was er gewollt hätte, und das könne man sich nicht ohne Sünde denken"; ja schon der im Begriff eines Planes liegende „Gegensatz von Zweck und Mittel trage die Spur der sittlichen Unvollkommenheit auf eine so starke Weise in sich, daß er Christum nicht darein verwickeln möchte"; auch das „Ueberlegen, welches wohl besser sei, dieses oder jenes, möchte er ihm nicht zuschreiben, weil eine innerliche Unsicherheit darin sei, die Christum so auf gleiches Niveau mit anderen Menschen stelle, daß er nicht mehr ein Gegenstand der Verehrung wäre" (S. 129): so sind dies Gründe, die in einer Dogmatik gut genug sein mögen, weil man

[1]) Bekanntlich der Titel einer berühmt gewordenen Schrift von F. V. Reinhard, die zuerst im Jahre 1781 erschienen war.

da keine besseren gewohnt ist, aber in eine historische Untersuchung gehören sie nicht, oder benehmen ihrem Ergebniß den wissenschaftlichen Werth. Ergiebiger ist die von Schleiermacher hier zu Hülfe genommene Vergleichung mit dem bildenden Künstler, die ihm durch den romantischen Kreis, in dem er sich so lange bewegt hatte, dargeboten war. Denken wir uns, sagt er, einen Künstler und sein Kunstwerk, und fragen: wie ist dieses zu Stande gekommen? Sagt man: „er hat einen Plan gehabt, und es wird z. B. ein Gemälde aus einem solchen Plan erklärt, diese oder jene Idee habe der Künstler darstellen wollen, und Dieses oder Jenes sei sein Motiv gewesen, so läßt sich auf diese Weise nur ein unvollkommenes Kunstwerk richtig erklären." Der rechte Künstler schafft nicht nach einem Plan, nicht aus einem Gedanken, sondern aus einem inneren Bilde. „Je mehr Sie denken", sagt Schleiermacher seinen Zuhörern, „daß er während der Arbeit etwas hat machen müssen, was in dem ursprünglichen inneren Bilde nicht gewesen ist, desto mehr denken Sie sich eine Unvollkommenheit hinein; stellt aber das Bild das Aeußere dar, so wie es im Innern war, so ist das Bild vollkommen" (S. 131). Es ist mit einem Worte der Begriff der Genialität, den Schleiermacher hier auf Jesum anwendet, und demzufolge er sich seine Thätigkeit als eine solche denkt, die aus einem innern Drange gewissermaßen unwillkürlich hervorging. „Das Be-

wußtsein der ihm innewohnenden Kraft, und das Bewußtsein des äußern Bedürfnisses (auf Seiten der Welt), das wird ihm Beides zusammen zu einem Impuls der stetigen Selbstmittheilung" (S. 133). Aber auch der genialste Künstler bedarf außer dem inneren Bilde, um es äußerlich darzustellen, noch der Geschicklichkeit, die er sich erwerben muß. Doch das ist theils etwas ganz Anderes als jenes Planmachen, theils bestand auf Seiten Jesu die Geschicklichkeit, deren er für seinen Beruf bedurfte, lediglich in Menschenkenntniß, und diese entwickelte sich in ihm ganz von selbst aus der inneren Richtung seiner Natur. Hier hat Schleiermacher das schöne Wort: „Es giebt kein anderes wahres Fundament der Menschenkenntniß, als nur die reine Liebe und das reine Selbstbewußtsein; die eine ist das Eingehenwollen in die Menschen, und wenn wir das reine Selbstbewußtsein nehmen, wie es in dem Erlöser war (hier mischt sich freilich schon wieder die dogmatische Voraussetzung ein), so ist es index sui et falsi, und war das, woraus sich ihm das Entgegengesetzte in Andern kundgab" (S. 135.).

„Eine Frage", sagt hier Schleiermacher, „ist nicht zu umgehen: wie ist Christus dazu gekommen, die messianische Idee auf sich zu beziehen? und läßt es sich so, daß weder eine Selbsttäuschung, noch ein Bestreben, Andere damit zu täuschen, irgend damit verbunden sei, rechtfertigen, daß er die messianischen Weissagungen

auf sich bezogen hat?" (S. 138 ff.) Seine Absicht war doch nur, „sein Leben auf die Menschen zu übertragen, d. h. sie auch zu solchen zu machen, welche durch den Willen Gottes allein bestimmt würden, und eine Herrschaft des göttlichen Willens von seiner Person aus zu begründen"; jene Weissagungen dagegen gingen offenbar zugleich auf eine äußere Herrschaft, sie faßten die Idee der Theokratie politisch auf. „Hat nun Jesus sie so verstanden, daß in der That er der Gegenstand derselben sei? sie seien von Anfang nicht anders als so gemeint gewesen, und die ganze Auffassung von der politischen Theokratie sei nur ein Mißverständniß? Das wäre das Einfachste", antwortet Schleiermacher, „aber ich glaube nicht, daß es das Richtige ist." Wir haben kein Recht, zu behaupten, „daß Christi Ueberzeugung gewesen sei, die Propheten hätten ihn in ihrer Vorstellung so gehabt, wie er aufgetreten ist"; vielmehr, genau wie oben hinsichtlich der Weltvorstellung überhaupt, meint Schleiermacher auch hier, „wenn Einer auf unserem Standpunkte stehend, Christum gefragt hätte: Ist das deine Meinung, daß der Verfasser von Jes. 61 sich dies so gedacht habe, daß es sich auf das Auftreten eines einzelnen Lehrers beziehe? so würde er das verneint haben; aber er ging weiter und tiefer in die Wahrheit der Idee ein", und da ist die Anwendung, die er von dergleichen Stellen auf sich macht, „vollkommen richtig" (S. 271). Schleier-

macher'n ist natürlich jene erstere Annahme schon deswegen verboten, weil sie einen Irrthum in Jesu setzen würde, und so wird denn dessen hin und wieder zu Tage tretende Befangenheit in der jüdischen Auslegungsweise durch die beliebte Wendung dogmatisch unschädlich gemacht, daß sie als „Aufnehmen von Vorstellungen" betrachtet wird, „von denen sich eine Ueberzeugung zu bilden Christus keinen Beruf hatte" (S. 141). Davon abgesehen jedoch, wird man der Ausführung Schleiermacher's nur Beifall geben können. Für die Wahrheit, den eigentlichen Kern der messianischen Weissagungen im alten Testament sah nach ihm Jesus das religiöse Moment in denselben an, und dazu hatte er ein Recht, denn gerade bei den frömmsten Männern der Nation war die Aussicht auf die höhere Stellung des Volks Israel unter den übrigen Völkern immer zugleich die Aussicht auf eine erweiterte Gottesherrschaft unter den Menschen. So konnte „in demselben Maße, als sich sein eigenthümliches Selbstbewußtsein entwickelte, auch dieses sich in ihm entwickeln, daß er der Zielpunkt der ganzen jüdischen Anordnung sei, und also auch der, auf den alle diejenigen Ahnungen und Aussprüche hinzeigen, welche die Vollendung des göttlichen Rathschlusses mit dem jüdischen Volke darstellen sollten. Es war das weder ein Resultat, das sich nur nach mancherlei Schwankungen in ihm fixirt hätte (dies ist nun wieder dogmatisch gesprochen), noch muß

man diese Ueberzeugung als eine besondere göttliche Offenbarung ansehen; sondern es ist sein eigenthümliches Selbstbewußtsein, nur in Beziehung auf die jüdische Geschichte und Nationalität" (S. 141 ff.).

Als der Anfangspunkt der öffentlichen Wirksamkeit Jesu wird nach der Stelle Apostelgesch. 1, 22 herkömmlich seine Taufe durch Johannes betrachtet. An diesem uralten Grenzpfahl rüttelt Schleiermacher. Der Gesichtspunkt einer allmäligen natürlichen Entwicklung Jesu scheint auch hier einen allmäligen Uebergang zu verlangen. „Es liegt in der Natur der Sache", wird geurtheilt, „daß die steigende Entwicklung seines Selbstbewußtseins auch in Mittheilung übergehen mußte, und da ist kein Ende des einen und Anfang des andern zu setzen" (S. 142). Das hat allerdings seine Richtigkeit, und man könnte insofern die noch unbestimmtere, durch einzelne Veranlassungen gelegentlich hervorgerufene Wirksamkeit Jesu von der bestimmten und zusammenhängenden, wie sie namentlich durch das Sammeln eines besondern Jüngerkreises bezeichnet war, unterscheiden, und von der letzteren annehmen, daß sie, während jene andere auch schon vorher nicht fehlte, erst seit der Taufe Jesu durch Johannes ihren Anfang genommen habe. Wenn nun aber Schleiermacher, damit nicht zufrieden, auch das Jüngersammeln schon für die Zeit vor der Taufe postulirt, so muß etwas Besonderes dahinter stecken. Es ist dies das erstemal, wo in den Zusam-

menhang von Schleiermacher's Darstellung des Lebens Jesu eine Notiz des von ihm bevorzugten Johannes eingreift. Dieser berichtet zwar von dem Zeugniß des Täufers und von dem daraufhin erfolgten Anschluß einiger Jünger an Jesum (1, 26 ff.), ohne einer früheren Wirksamkeit desselben zu gedenken. Aber wenn er (2, 1 ff.) weiter erzählt, ein paar Tage darauf sei Jesus nach Galiläa gegangen, weil da eine Hochzeit gewesen, zu der er und seine Jünger geladen waren: wie konnte man, fragt Schleiermacher, in Galiläa von diesen so eben erst am Jordan gewonnenen Jüngern wissen? War hingegen Jesus schon früher in Galiläa bisweilen öffentlich in Synagogen und sonst aufgetreten, so war es natürlich, daß sich daran solche Verhältnisse knüpften und man in Kana voraussetzen konnte, er werde auch jetzt Etliche bei sich haben, die seine Schüler waren und nun mit ihm eingeladen wurden (S. 143). Schleiermacher will ja auch sonst Spuren in den Evangelien finden, „daß Christus einen gewissen Ruf erlangt hatte, ehe er sich von Johannes taufen ließ." Das kann er nicht aus des Täufers anfänglicher Weigerung (Matth. 3, 14) erschließen, da er diese für eine willkürliche Verbesserung eines späteren Erzählers hält [1]); auch von den Thaten in Chorazin und Bethsaida (Matth. 11, 20 ff.) kann ihm nicht

[1]) Ueber den Lucas, S. 59.

entgehen, daß sie nur willkürlich vor die Taufe versetzt werden können; auch hier ist es vielmehr Johannes mit den unbestimmt erwähnten Zeichen 2, 23; 3, 2, und namentlich mit der Voraussetzung, die sich in der Weisung Maria's an die Diener in Kana (2, 5) kund zu geben scheint, wodurch sich Schleiermacher in der Meinung einer solchen Vorwirksamkeit Jesu bestärkt findet. Daß aber hiebei eine irrige Auslegung zum Grunde liegt, darüber kann auf jeden Commentar zum johanneischen Evangelium verwiesen werden; ohnehin fällt bei einer richtigen Ansicht von diesem Evangelium jede historische Beweiskraft jener Stellen hinweg.

Wie ist nun aber Jesus dazu gekommen, sich von Johannes taufen zu lassen? und was hat sich dabei eigentlich begeben? Vor Allem: hat zwischen dem Täufer und Jesus schon vorher ein persönliches Verhältniß bestanden? Bekanntlich weiß Lucas Kap. 1. von Familienverhältnissen zu erzählen, in deren Folge beide Männer sich gekannt haben müßten; während bei Johannes 1, 31. 33 der Täufer wiederholt das Gegentheil versichert. „Da erkläre ich mich", sagt Schleiermacher, „augenblicklich dafür, daß die Erzählung" des Lucas „nicht aufkommen könne gegen die bestimmte Aussage des Täufers" bei Johannes (S. 145). Er hat vollkommen Recht, eine offenbar poetisch angelegte Darstellung, wie die jenes Vorkapitels bei Lucas, nicht als historischen Bericht gelten zu lassen; ob aber nicht

auch die dem Täufer in den Mund gelegte Versicherung früherer Nichtbekanntschaft in der Tendenz des vierten Evangeliums ihren Grund haben könnte [1]), diese Frage stellt er sich nicht. Daß Jesus der Bußtaufe des Johannes sich unterzieht, bildet mit der Voraussetzung seiner Sündlosigkeit einen Widerspruch. Diesem sucht Schleiermacher dadurch zu entgehen, daß er in jenem Schritte Jesu nur objectiv die Erklärung findet, den Juden stehe nicht schon als Aufbewahrern des Gesetzes der Antheil am messianischen Reiche zu, sondern sie haben sich desselben erst durch Tilgung ihrer Sünden würdig zu machen.

In Betreff der Vorgänge bei der Taufe Jesu legt Schleiermacher den Bericht des vierten Evangeliums in der Voraussetzung zu Grunde, daß Johannes seine Erzählung aus dem Munde des Täufers selbst habe, und daß die Abweichungen der übrigen Evangelisten sich als Zusätze zu dieser Urerzählung begreifen lassen. An der johanneischen Erzählung ist ihm vor Allem das lieb, daß sie das Wunder lediglich auf den Täufer bezieht. Wenn er aber so weit geht, zu sagen: „das Wunderbare in der Erzählung von der Taufe Christi interessirt uns nicht, und es liegt uns nicht ob, uns eine bestimmte Vorstellung davon zu machen, da es

[1]) Vgl. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 105. Mein Leben Jesu f. d. d. Volk, S. 346.

sich nicht auf Jesum bezog, sondern auf den Täufer, und weil es nur an ihm und in seiner Umgebung geschah, aber nicht von ihm ausging, und er gar nicht dabei handelte" (S. 151): so ist dies eine Ausflucht, da das Wunder doch auf jeden Fall als ein solches erzählt wird, das um Jesu willen, zur Förderung der göttlichen Zwecke mit ihm, geschehen sei, und da es im Zusammenhang mit den übrigen Wundern der evangelischen Geschichte zur Ermittlung des Charakters und Werthes dieser Geschichte nicht unbeachtet bleiben darf. Auch hat uns Schleiermacher seine Vermuthungen über das Thatsächliche daran nicht vorenthalten. Die Himmelsstimme geht ihn nichts an, da Johannes von einer solchen nichts weiß; wie eine Taube läßt auch Johannes den heiligen Geist auf Jesum herabkommen, aber eine leibliche Gestalt legt dieser Taube nur Lucas aus eigener Machtvollkommenheit bei; und wenn man nun den geöffneten Himmel in unseren synoptischen und den Lichtglanz in den apokryphischen Evangelien zusammennimmt, so bekommt nach Schleiermacher „die Sache das Ansehen, daß das, was Johannes gesehen hat, eine Lichterscheinung gewesen sei, die aus einer Spalte der Wolken hervorgegangen ist"; die Vergleichung mit einer Taube bezieht sich auf „die Umgrenzung oder Bewegung" dieses Lichtscheins, und „das Bleiben kann nur als ein allmäliges Verschwinden an Christo gedacht werden." (S. 150. 152.)

Nun ist es aber merkwürdig zu sehen, wie in der Befriedigung mit dieser Ansicht von der Sache Schleiermacher durch seinen eigenen Scharfsinn gestört wird. In der johanneischen Erzählung, auf die er doch Alles baut, gewahrt er eine „Incongruenz". Die göttliche Verheißung an den Täufer (1, 33) besagte nur, er werde den Geist auf einen herabkommen und auf ihm bleiben sehen; von einer Taube war hier keine Rede. Da ließe sich unter dem Bleiben des Geistes gar wohl auch etwas verstehen, „was nur durch fortgesetzte Beobachtung wahrgenommen werden konnte"; das heißt, will Schleiermacher sagen, man könnte die Verheißung auch so deuten, daß der Täufer durch längere Beobachtung der Handlungsweise Jesu sich von seiner Messianität überzeugen sollte. Das wirkliche Gesicht dagegen, worin er die Erfüllung der ihm gewordenen Verheißung fand, beschreibt der Täufer im johanneischen Evangelium so, daß er den heiligen Geist bestimmt wie eine Taube auf Jesum habe herabkommen und auf ihm bleiben sehen (1, 32). Hier muß man an etwas Einzelnes, Sinnfälliges denken, wo man freilich nicht recht weiß, wie man sich das Bleiben vorstellen soll; aber wenn doch die Verheißung um so viel geistiger lautete, so hatte der Täufer, meint Schleiermacher, „vielleicht Unrecht, sie durch jene Erscheinung, deren Zusammenhang mit dem Gottesspruche doch nur auf seiner Auslegung beruhte, für erledigt zu

halten" (S. 149. 151 f.). Allein da auf Schleiermacher's Standpunkte die angeblich göttliche Verheißung doch nur eine in dem Geiste des Johannes aufgegangene Idee sein kann, so müßte er seinen eigenen früheren Gedanken später mißverstanden haben, was sich nicht denken läßt. Vielmehr hat hier Schleiermacher's Spürkraft wider Willen gerade einen Zug aufgeschürft, der den Bericht des vierten Evangelisten als einen abgeleiteten erkennen läßt. Die Taube hat er aus den ältern Evangelien und behält sie bei; aber während die Uebrigen dieselbe, wie es einer Taube geziemt, auf Jesum nur herabkommen lassen, läßt er sie über ihm bleiben, was nur von dem Geiste, der fortwährend auf ihm ruhte, gesagt werden kann. Dies ist ja das durchgängige Verhalten des vierten Evangelisten: das sinnliche Wunder aus der herkömmlichen Ueberlieferung aufzunehmen, dasselbe dann mit idealem Gehalte so anzufüllen, daß die sinnliche Form am Zerspringen ist, es aber doch nicht so weit kommen zu lassen, sondern das Sinnliche und das Geistige in- und miteinander festzuhalten.

Die Versuchungsgeschichte fällt als wirklicher Vorgang für Schleiermacher schon dadurch weg, daß Johannes nicht blos von ihr schweigt, sondern auch durch das feste Gefüge der Tagesrechnung am Anfang seines Evangeliums sie mit ihren vierzig Tagen bestimmt ausschließt. Recht hübsch bringt dann Schleiermacher

weiterhin seinen Candidaten die Unmöglichkeit zum Bewußtsein, sich die Sache so, wie sie erzählt ist, vorgefallen zu denken. Wozu sollte eine Versuchung Jesu durch den Satan dienen? Nehmen wir ihn als Unsersgleichen, so treten uns Versuchungen genug im gewöhnlichen Leben entgegen, und es braucht ein persönliches Auftreten des Satans nicht; ja Jesus hätte es leichter gehabt als wir, wenn es bei ihm mit jenen drei Akten abgethan gewesen wäre, die überdies, den ersten ausgenommen, nicht einmal etwas Verlockendes für ihn haben konnten. Und kannte Jesus den Teufel, wie bei dem letzten Akte bestimmt gesagt, aber wohl auch bei den früheren vorauszusetzen ist, so fiel ohnehin alle Versuchung weg; außer wir dächten uns Furcht vor dem Satan als möglichen Beweggrund für Jesum, in dessen Vorschläge einzugehen, was der Anlage der Erzählung fremd ist (S. 156 ff.). Bekanntlich hat Schleiermacher die Versuchungsgeschichte als eine Parabel aufgefaßt, die von Jesu den Jüngern erzählt, später aber im Wiedererzählen als Geschichte verstanden worden sei. Die mythische Auffassung, gegen die er in früheren Jahrgängen der Vorlesung sich ausdrücklich erklärte [1]), hat er diesmal mit Stillschweigen übergangen; die Meinung hingegen, als „stelle hier Christus unter der Form einer Geschichte dar, was zu der

---

[1]) S. mein Leben Jesu f. d. d. Volk, S. 22.

Zeit, wo er seine Laufbahn beginnen sollte, in seinem Innern vorgegangen sei", hat er auch hier, wie von jeher, mit der Erklärung zurückgewiesen, daß „diese Hypothese seiner Ueberzeugung nach gar keinen Glauben an Christum mehr zulasse" (S. 160). Hier ist einer der Punkte, wo Schleiermacher's Schüler von der Strenge des Meisters nachgelassen, ja eine Meinung geradezu angenommen haben, die er ausdrücklich für „den ärgsten neoterischen Frevel" erklärt hatte, „der gegen die Person Christi begangen worden" [1]). Wenn sie hiebei von der Ansicht ausgingen, daß die Gewalt versuchender Gedanken, die Möglichkeit innerer Kämpfe in Jesu eingeräumt werden müsse, wenn es mit seiner völligen Menschheit Ernst sein solle, so hatten sie freilich gegen den Meister Recht; wenn sie aber damit seiner Unsündlichkeit nicht zu nahe zu treten meinten, so haben sie sich ebenso geirrt, wie Schleiermacher umgekehrt, wenn er die Unsündlichkeit Jesu mit seiner wahren Menschheit vereinbar hielt.

Sind uns über den ersten Zeitraum des Lebens Jesu, seine Kindheit und Jugend, nur wenige einzelne Nachrichten aufbehalten, so läßt auch der

[1]) Ueber den Lucas, S. 54.

II. Zeitraum,

die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu,

worüber uns reichere Mittheilungen zu Gebote stehen, doch, in Folge der Beschaffenheit dieser Mittheilungen, keine zusammenhängende Darstellung zu. Die drei ersten Evangelien, urtheilt Schleiermacher, sind nur unzusammenhängende Materialiensammlungen; Johannes gibt zwar eine fortlaufende Erzählung, erleichtert aber die Möglichkeit der Lösung jener Aufgabe nur wenig, weil er nur das erzählt, was für seine Tendenz Bedeutung hat. Diese ist: „die Katastrophe in dem Schicksale Christi zugleich mit der eigentlichen Natur seiner Thätigkeit begreiflich zu machen", oder den Widerspruch zu lösen, wie, unerachtet dieser Natur seiner Thätigkeit, er doch von den Juden verworfen werden konnte (S. 168).

Im Allgemeinen ist diese Auffassung der Tendenz des vierten Evangeliums ganz richtig; aber warum

spricht denn Schleiermacher nur von der Natur, d. h. der Beschaffenheit der Thätigkeit Jesu, und nicht von seiner Natur oder seinem Wesen selbst als dem Gegenstande der Darstellung des vierten Evangeliums? Offenbar deswegen, weil er es nicht Wort haben will, daß in diesem Evangelium von einer eigenthümlichen Natur Jesu, d. h. von ihm als einem höheren, übermenschlichen Wesen die Rede ist. Und doch findet nur hierin der Evangelist den Schlüssel zu dem Räthsel der Verwerfung Jesu von Seiten seines Volkes. Wäre er nur der menschliche Judenmessias gewesen, so würden ihn die Juden schwerlich von sich gewiesen haben; aber er war ja der fleischgewordene Logos, das göttliche Lichtprincip: da darf man sich nicht wundern, daß die Kinder der Finsterniß ihn nicht aufnahmen. Dieser speculative Gesichtspunkt, aus welchem der vierte Evangelist das Leben Jesu betrachtet, ist freilich bei dem Jünger Jesu undenkbar: da Schleiermacher diesen als den Verfasser des Evangeliums festhalten will, so darf er jenen Gesichtspunkt in dem Evangelium nicht finden.

In dem öffentlichen Leben Jesu unterscheidet Schleiermacher eine äußere und eine innere Seite. Zu der ersteren rechnet er die Localität, die äußeren Verhältnisse und die äußere Lebensordnung; zu der andern die Lehre Jesu und seine Thätigkeit für die Stiftung einer Gesellschaft (S. 166). Die Locali-

tät betreffend, hat Schleiermacher, wie schon früher erwähnt, die vollkommene Einsicht in den Widerspruch, der in diesem Stücke zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten stattfindet, sowie darein, daß der Widerspruch nicht zu lösen ist, wenn diese Schriftsteller alle in gleicher Nähe von Jesu und den Thatsachen überhaupt standen, sondern nur bei der Annahme, daß entweder die drei ersten oder das vierte Evangelium späteren Ursprungs seien. Unter den Synoptikern handelt es sich vorzugsweise um das Matthäusevangelium, von dem neuerlich, sagt Schleiermacher, „von Mehreren in Zweifel gestellt worden, ob es in seiner gegenwärtigen Gestalt wirklich von einem Apostel herrühre; und ich glaube", setzt er hinzu, „die Sache wird sich immer mehr für die Negative in dieser Beziehung entwickeln. Es ist daher", schließt er in seiner gewohnten Art, „das Evangelium Johannis zum Grunde zu legen, und dieser sieht eigentlich Judäa für den Ort des öffentlichen Lebens Jesu an, und alle andern Aufenthalte nur vorübergehend aus bestimmten Motiven veranlaßt" (S. 181 f.). Aber wenn dies das wirkliche Sachverhältniß war, wie konnte dann, muß man fragen, die entgegengesetzte Ansicht der drei ersten Evangelien entstehen, in denen vielmehr Galiläa als der eigentliche Schauplatz des Wirkens Jesu erscheint? Johannes, unerachtet er selbst es anders wußte, führt uns doch aus dem Munde

Anderer als die in Jerusalem herrschende Meinung an, daß Jesus als ein solcher angesehen wurde, der eigentlich in Galiläa zu Hause sei. Woher konnte diese Meinung kommen? Daher, antwortet Schleiermacher, daß Jesus in Galiläa erzogen, seine Schüler der Mehrzahl nach Galiläer waren, und er sowohl wie sie den galiläischen Dialekt sprachen. „Da waren Gründe genug, daß diese Ansicht sich bildete unter Denen, welche nicht zur nächsten Umgebung Jesu gehörten, daß sie in Judäa die allgemeine war, und auf diese Weise in unsere Evangelien kam" (S. 180. 182). Wie? Jesus hielt sich während seines öffentlichen Lebens fast immer in Judäa auf; aber wegen seines galiläischen Dialekts und weil man ihn in Galiläa erzogen wußte, bildete sich in Judäa, wo er sich fast immer aufhielt, die Ansicht, er sei fast immer in Galiläa gewesen. Diese Erklärung des bekannten Widerstreits wird Niemand befriedigen, vielmehr wird man sich auch von hier aus auf die andere Seite getrieben finden, wo, mit Zugrundlegung der synoptischen Ansicht als der historischen, die abweichende johanneische Darstellung aus der Tendenz dieses Evangeliums erklärt wird, die göttliche Weisheit recht in die Mitte ihres vermeintlichen Eigenthums kommen, das Licht der Welt eben in dem Hauptsitze der Finsterniß, im Mittelpunkt des Judenthums, erscheinen zu lassen.

In Betreff der äußeren Subsistenz Jesu führt

Schleiermacher aus, wie sie sich nicht auf seine Familie gründete, mit der er seit seinem öffentlichen Auftreten in keiner näheren Beziehung mehr stand; sondern theils auf den Erwerb der Apostel, soviel davon in die gemeinsame Kasse floß, theils auf Beiträge anderer Anhänger, wie z. B. etlicher vermögenden Frauen (Luc. 8, 2 f.), theils endlich auf die Gastfreundschaft, die unter den Juden, besonders gegen Schriftgelehrte und öffentliche Lehrer, in reichem Maße geübt wurde. Die Aeußerung, daß er nicht habe, wo er sein Haupt hinlege (Matth. 8, 20), „ist nur der Ausdruck von dem Mangel einer bestimmten Heimath, so daß er immer nur durch Umstände da und dort hingeführt wurde, nicht von eigentlicher Armuth" (S. 191). Uebrigens schloß er sich in den galiläischen Städten an das Hauswesen seiner dort ansäßigen Jünger, und ebenso in der Nähe von Jerusalem an das Hauswesen Solcher an, die in ihm den Messias oder einen Propheten verehrten; andere Lokalverhältnisse sind uns dunkel (S. 185 ff.).

Die Lebensordnung oder die Zeitausfüllung war natürlich für Jesum eine andere an den Orten, wo er sich gewöhnlich oder doch öfter aufhielt, und an solchen, wohin er selten kam; im Allgemeinen denkt sich Schleiermacher das tägliche Leben Jesu ausgefüllt durch einsame Meditation und Schriftstudium; durch öffentliche Lehrthätigkeit, besonders in den Synagogen; durch besondere Unterweisung des engeren Kreises seiner

Jünger; durch gelegentliche Gespräche mit den Leuten, die sich an ihn wandten; und endlich durch die geselligen Beziehungen, die sich auf Gastfreundschaft und persönliche Verhältnisse gründeten (S. 197. 200 ff.).

Hieher, unter die Rubrik der Zeitausfüllung, stellt Schleiermacher auch die Wunder Jesu. Rechne man in den drei ersten und besonders im Matthäusevangelium zusammen die massenweise verschwiegenen Wunder, wie die Matth. 11, 20 f. von Jesu nur gelegentlich erwähnten in Chorazin und Bethsaida, dann die in Bausch und Bogen berichteten, wie in den summarischen Angaben Matth. 4, 23 f. und öfter, endlich die einzelnen ausführlich erzählten Wunder, so bekomme es den Anschein, als „müsse das Wunderthun eine große Zeit in dem Leben Christi eingenommen haben" (S. 204). Wenn man aber das alles in den Evangelien buchstäblich nehmen und ein Gesammtbild daraus gestalten will, so hat das nach Schleiermacher seine Schwierigkeit. Es setzt eine unverhältnißmäßige Menge von Kranken voraus, die nach massenhaften Heilungen doch immer wieder in denselben Gegenden zum Vorschein kommen und in die Wüste und überall hin mitgeschleppt werden. Etwas Anderes sei es im vierten Evangelium, da sich bei den Festen zu Jerusalem wohl denken lasse, „daß mehr solche Thaten vorkamen, doch nicht so viele, daß man sie nicht einzeln betrachten konnte" (S. 205). In der That jedoch hat in diesem

Stücke das vierte Evangelium vor den übrigen nichts voraus, da es ebenfalls außer den einzelnen Wundern, die es ausführlich erzählt, wiederholt auf weitere, und zwar viele, die Jesus gethan habe, hinweist (2, 23. 3, 2. 4, 45. 12, 37. 20, 30).

Zum Wunder hat sich bekanntlich Schleiermacher in seiner Glaubenslehre die freieste Stellung gegeben. „Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann" nach ihm „nie ein Bedürfniß entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben würde" [1]). Die Wunder Jesu insbesondere, führt Schleiermacher ganz nach Herder aus, haben wohl seine Zeitgenossen, die sie sahen, auf ihn aufmerksam machen können; für uns, denen die Anschauung derselben fehlt, haben sie solche Kraft nicht mehr, sind uns aber auch entbehrlich, sofern an ihre Stelle jetzt die geschichtliche Kunde von der Beschaffenheit, dem Umfang und Bestand der geistigen Wirkungen Christi getreten ist, die wir vor seinen Zeitgenossen voraus haben [2]). Auch sei es zwar in Bezug auf Christum eine natürliche Voraussetzung, derselbe, der eine so eigenthümliche Wirksamkeit auf die geistige Seite der menschlichen Natur ausübte, werde vermöge des allge-

---

1) Glaubenslehre I, §. 47, S. 256.

2) Ebendas. II, §. 103, 4, S. 136 f. Vgl. Schleiermacher's Predigten, dritte Sammlung (zweite Ausg. 1821), S. 467.

meinen Zusammenhangs auch eine eigenthümliche Kraft auf die leibliche Seite des Menschen und auf die äußere Natur bewiesen haben; doch lasse sich keineswegs sagen, wenn solche Erscheinungen bei Jesu zu vermissen wären, könnte er nicht als derjenige anerkannt werden, als der er dem christlichen Glauben gilt [1]). Insofern gehört nach Schleiermacher die Anerkennung der von Christo verrichteten Wunder „weniger zu unserem Glauben an Christum, als vielmehr zu unserem Glauben an die Schrift". Nämlich, „wir können diese Ereignisse nicht in das uns geläufige Naturgebiet herabziehen, ohne zu solchen Voraussetzungen unsere Zuflucht zu nehmen, wodurch die Glaubwürdigkeit des ganzen Zusammenhangs unserer Nachrichten von Christo gefährdet wird" [2]). Das heißt, weder Schleiermacher's religiöser Glaube überhaupt, noch sein Christusglaube insbesondere bedarf unmittelbar des Wunders; aber sein Schriftglaube, und das heißt hier eigentlich nur sein Johannesglaube, bedarf desselben, und insofern doch mittelbar wieder sein Christusglaube. Denn, wäre es mit den Wundern Jesu nichts, so wäre es überhaupt mit der Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums nichts, das solche auf's Bestimmteste erzählt; damit aber fiele für den Schleiermacher'schen Christus

[1]) Glaubenslehre I, §. 14, Zusatz, S. 102. 106.
[2]) Ebendas. II, §. 103, 4, S. 137.

die historische Unterlage weg, die er in dem johanneischen Christusbilde zu finden scheint.

Doch diese Zulassung auf dem Boden der Schleiermacher'schen Theologie hat das Wunder durch ein schweres Opfer zu erkaufen. Es muß dem Anspruch entsagen, ein schlechthin übernatürliches zu sein, und sich begnügen, wenn es nur nicht „in das uns geläufige Naturgebiet herabgezogen", wenn insbesondere von Jesu nicht angenommen wird, daß er seine Wunder „nach irgendwo erlernten Regeln", oder nach solchen Naturgesetzen verrichtet habe, „welche uns als für alle Zeiten gültige bekannt sind" [1]. Dem von ihm ausgeschlossenen strengen Wunderbegriff sucht dann Schleiermacher auch seine biblische Stütze zu entziehen. „Unsern Schulgegensatz von Natürlichem und Uebernatürlichem", erklärt er, „dürfen wir in den evangelischen Relationen nicht voraussetzen, weil es damals noch kein Wissen um die Natur gab. Im damaligen Sinne bedeutet dieser Gegensatz nicht viel mehr, als bei uns der des Gewöhnlichen und Ungewöhnlichen oder Außerordentlichen" (S. 206 f.). Aber auch wir Jetztlebenden können „das Gebiet des Uebernatürlichen eigentlich nirgends mit vollkommener Gewißheit bestimmen, weil wir die Natur nicht ausgemessen haben und nicht an die Grenze desselben gekommen sind, und so befinden

[1] Glaubenslehre II, a. a. O.

wir uns trotz unserer Naturkenntnisse in einer sehr analogen Lage mit denen, welche unmittelbare Zeugen dieser Wirkungen Christi waren: nämlich je nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit können auch wir das Ungewohnte und das Uebernatürliche nicht bestimmt von einander unterscheiden" (S. 217).

Diese Verzichtleistung auf schlechthinige Uebernatürlichkeit wird nun aber dem Wunderbegriff auf einer andern Seite vergütet. Was er an dogmatischem Inhalt verliert, gewinnt er an geschichtlichem Umfang. Weil wir „eingestehen müssen, daß unsere Kenntniß der erschaffenen Natur immer nur im Werden begriffen ist", sollen wir „kein Recht haben, irgend etwas für unmöglich zu halten"! soll vielmehr „Alles, auch das Wunderbarste, was geschieht oder geschehen ist, eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung", mit der Hoffnung „einer künftigen Erkenntniß bleiben". Weil wir insbesondere „die Grenzen für die Wechselwirkung des Leiblichen und Geistigen weder genau bestimmen, noch auch nur behaupten können, daß sie überall und immer ganz dieselben seien, ohne Erweiterungen erfahren zu können, oder Schwankungen ausgesetzt zu sein", so soll gerade für die neutestamentlichen Wunder, die ja zum größten Theil auf diesem Gebiete liegen, ein Anknüpfungspunkt gegeben sein [1]). Schleiermacher, kann man sagen, erklärt das

[1]) Glaubenslehre I, §. 47, 3, S. 264.

Wunder, als absolutes, für unmöglich; aber die Wunder, die evangelischen Wundergeschichten, sofern sie sich als relative betrachten lassen, erkennt er vorläufig alle als möglich an.

Um auf bestimmtere Ergebnisse zu kommen, versucht nun Schleiermacher vor Allem, die Wunder in den Evangelien zu klassificiren. Nach dem Subject unterscheidet er Wunder, bewirkt von Christus, (von Gott) durch Christus, und an Christus; nach dem Object Wunder, von ihm bewirkt am lebenden Menschen, am todten, und an der außermenschlichen Natur; nach dem Anlaß Wunder, die Jesus rein aus eigenem Antrieb, die er auf eine Bitte hin, oder gar unwillkürlich verrichtet; endlich nach dem Zwecke wohlthätige Wunder und solche, bei denen sich ein derartiger Zweck nicht erkennen läßt, Wunder zum Besten Anderer und Wunder zu seiner eigenen und der Seinigen Erhaltung (S. 211—216). In Betreff dieser Unterschiede stellt Schleiermacher den Kanon auf: „Je mehr eine solche That 1) als eine sittliche Handlung Christi begriffen werden kann, und je mehr wir 2) eine Analogie aufstellen können zwischen der Wirkungsart Christi und anderer menschlicher Wirkungsart, um desto mehr können wir die Handlungen als wirkliche Bestandtheile des Lebens Jesu auffassen" (S. 215). „Je weniger wir aber", dies ist die Kehrseite des Schleiermacherschen Kanon, jene Thaten 1) „als sittliche Handlungen

Christi begreifen können, und je weniger wir" zugleich 2) „solche Analogieen auffinden können, um desto weniger sind wir auch im Stande, die Erzählung auf irgend eine bestimmte Vorstellung zurückzuführen und uns das Factische davon aufzustellen" (S. 219).

In beiderlei Hinsicht, physisch wie moralisch, sind uns die wunderbaren Heilungen Jesu am verständlichsten. In moralischer Beziehung macht es keinen Unterschied, ob Jesus um seine Hülfe gebeten ist oder ob er sie beinahe aufdrängt; ob er fremder Noth abhilft oder für seine und der Seinigen Bequemlichkeit sorgt: denn Christus, sagt Schleiermacher, „disponirte über diese Kräfte, wie jeder Mensch nach sittlichen Regeln über seine Kräfte disponirt" (S. 221). Nach der physischen Seite erscheint „eine Wirkung, die vom Menschen aus auf den Menschen geht, nicht als eine absolut übernatürliche", sofern dabei sowohl „das Agens" als „die Wirkung ein Natürliches ist". Bei den Heilungen Jesu war die Wirkung „die Aufhebung krankhafter organischer Zustände"; das Agens war „überwiegend ein geistiges, nämlich der Wille Christi", doch kam als vermittelnd ein physisches hinzu: das Aussprechen dieses Willens, wozu bisweilen noch Berührung und andere äußere Handlungen sich gesellten. „Die Naturwissenschaft ist voll von Beispielen plötzlicher Wirkungen auf den menschlichen Organismus von der Gegenwart eines Andern, der eine gewisse

Herrschaft, ein geistiges und physisches Uebergewicht über die Menschen ausübt; Wirkungen, die auf bestimmte Naturgesetze noch nicht zurückgeführt sind." Christus nun, als der Mensch mit dem schlechthin kräftigen Gottesbewußtsein nach Schleiermacher, wirkte „mit einer ganz andern Potenz von geistigem Uebergewicht", als die bedeutendsten andern Menschen; insofern sind die Wirkungen, die er in dieser Art hervorbrachte, in der That „übernatürliche", und wir können für dasjenige, was er vermöge seiner eigenthümlichen Dignität wirken konnte, „keine Grenze stellen"; doch können und müssen wir Analogieen dafür aufsuchen, immer das vorbehalten, daß dieselben nur als ähnliche, nicht als gleiche Fälle anzusehen sind (S. 217 ff.).

Ist durch diese Betrachtungsweise bei den Heilungswundern, wie oben bei den Wundern überhaupt, jede Scheidewand zwischen Denkbarem und Undenkbarem zum Voraus niedergerissen, und grundsatzmäßig sämmtlichen evangelischen Geschichten dieser Art die Möglichkeit zugestanden, so können die nachträglichen Unterscheidungen verschiedener Klassen solcher Wunder nur noch von untergeordneter Bedeutung sein. Eine Differenz begründet nach Schleiermacher vor Allem die Art des geheilten Leidens. Je mehr „das Leiden in einer Lebensfunction liegt, welche in einem constanten Zusammenhang mit dem Psychischen ist, desto eher

können wir sie aufgehoben denken durch eine psychische Wirkung." Auf „Unordnungen" also, „die mit dem Vorstellungsvermögen zusammenhängen (dämonische Zustände), muß der dominirende Einfluß eines überwiegenden Geistes eine psychische Wirkung hervorbringen können, welche diesem Uebergewicht analog ist." Aber auch wo das Leiden ein rein organisches ist, bleibt eine psychische Einwirkung auf den Organismus denkbar; denn „im Leben des Menschen ist nichts, was ganz und gar von dem Zusammenhang mit dem Psychischen abgeschnitten wäre" (S. 219 ff.). So richtig dies in solcher Allgemeinheit ist, so ist es doch viel zu unbestimmt, um Wunderheilungen, wie die von Aussätzigen, Blinden, Wassersüchtigen, der Denkbarkeit irgend näher zu bringen.

Geht schon bei den Heilungswundern auch nach Schleiermacher die Analogie in den Fällen zu Ende, wo die Heilung als Wirkung in die Ferne erfolgt, so verläßt sie uns gänzlich bei den wunderbaren Wirkungen Jesu auf die äußere Natur. Doch sind von solchen nach Schleiermacher wenigstens moralisch noch verständlich die Stillung des Sturms, wo Jesus sich und die Seinigen aus einer Lebensgefahr errettet; das Wunder zu Kana, wo er zwar keiner Noth, aber einer geselligen Verlegenheit abhilft, und der Fischzug des Petrus, wo übrigens der Begriff des Wunders streitig sein soll. Wenn hingegen die physisch unverständlichen

Handlungen sich auch moralisch nicht begreifen lassen wollen, „so befinden wir uns in der größten Verlegenheit". Hieher rechnet Schleiermacher vor Allem die Geschichte mit dem Feigenbaum, die uns physisch wie Zauberei, und moralisch als hervorgegangen aus einer ganz grundlosen Ereiferung Jesu, anspricht. Ebenso das Wunder mit dem Stater, das physisch bestanden haben müßte aus dem übernatürlichen Wissen Jesu um die Nähe eines Fisches, der ein Geldstück verschluckt hatte, und aus der magischen Wirksamkeit, in deren Folge der Fisch gerade an des Petrus Angel biß; moralisch aber hat es die Schwierigkeit, daß der Stater, zumal die Sache keine Eile hatte, gewiß auf natürlichem Wege beizuschaffen gewesen wäre. Ebenso wenig war bei der wunderbaren Speisung ein Nothfall vorhanden, da Jesus die Menge nur zeitig zu entlassen brauchte, um ihr die Sättigung natürlicherweise noch möglich zu machen; wie ja auch kein Anspruch an ihn gemacht worden war. Ganz zwecklos erscheint das Wandeln Jesu auf dem See, „welches freilich", bemerkt Schleiermacher, „bei nächtlicher Weile und bei einem unsichern Wahrnehmungszustande geschah" (S. 221 ff. S. 235).

Ohne physischen Anknüpfungspunkt sind auch die Todtenerweckungen; „denn da können wir, wenn wir den Tod als wirklich erfolgt annehmen, nicht sagen, daß das Psychische das Vermittelnde sei zwischen der

Einwirkung Christi und dem Resultat, weil das Psychische nicht mehr als vorhanden gesetzt wird" (S. 232). Hier sieht nun bekanntlich Schleiermacher in dem Fall mit der Jairustochter entschieden nur einen Scheintod; den mit dem Jüngling zu Nain findet er, in Anbetracht des schnellen Begrabens unter den Juden, wenigstens „problematisch"; für die Erweckung des Lazarus aber hat er sich eigens die oben angeführte Kategorie eines nicht von, sondern durch Jesum gewirkten Wunders ausgedacht. Wenn er in einer Predigt „über die Wunder des Erlösers" von diesem sagt, „daß er das leibliche Leben aus seinem innersten verborgensten Schlupfwinkel wieder hervorholen konnte, wo es schon ganz erstorben schien" [1]), so verräth er uns deutlich, wie er von allen sogenannten Todtenerweckungen Jesu dachte. „Von der Tochter des Jairus sagt Christus ausdrücklich, sie sei nicht gestorben, sondern sie schlafe; man kann dies also", folgert Schleiermacher, „nicht als eine eigentliche Todtenerweckung ansehen, ohne mit seinen eigenen Worten im Widerspruch zu stehen" (S. 233). Also hatten die Jünger damals seinen Sinn getroffen, als sie seine Worte: Lazarus, unser Freund, schläft, von dem natürlichen Schlafe verstanden, und Johannes hat sich in Widerspruch mit seinen Worten gesetzt, wenn er versichert, Jesus habe vielmehr

[1]) Predigten, dritter Band (in der Ausg. der sämmtlichen Werke) S. 450.

von dem Tode des Lazarus geredet (Joh. 11, 12 ff.). Einer Todten gegenüber, fährt Schleiermacher fort, wäre auch die Anrede überflüssig gewesen; „dagegen wenn wir annehmen, das Mädchen sei nicht todt gewesen, so konnte die Stimme eine Wirkung hervorbringen, und da kommt die Erfahrung zu Statten, daß Scheintodte, wenn sie zum Leben zurückkommen, sagen, daß ihnen das Gehör nicht vergangen sei, bei dem Erlöschen aller andern Lebenszeichen" (S. 233). Daß sich hier Schleiermacher in der Schriftauslegung oder vielmehr Schriftverdrehung auf demselben Boden mit dem plattesten Rationalismus betreten läßt, und der natürlichen Wundererklärung zulieb einen christlichen Fundamental-Sprachgebrauch geradezu ignorirt, ist von mir schon anderswo dargethan worden [1]). Doch wo möglich noch elender ist die Auskunft, die er bei dem Lazaruswunder trifft. „Indem Christus Gott bitte, ihn zu erhören, schreibe er die Wirkung nicht sich zu, sondern nehme sie an als eine auf sein Gebet geschehene göttliche Wirkung; da komme Christus eigentlich außer den Bereich des Wunders, ausgenommen die Festigkeit der Ueberzeugung, daß das, was er bat, auch von Gott geschehen werde" (S. 233). Nun muß man sich erinnern: nach Schleiermacher ist das rechte Gebet nur „das aus der Gesammtthätigkeit des

---

[1]) S. mein Leben Jesu f. d. d. V. S. 482, vgl. 464 f.

göttlichen Geistes entwickelte christliche Vorgefühl", und je mehr es auf einen bestimmten Gegenstand geht, „um so nothwendiger ist, daß dieser gedacht sei in Uebereinstimmung mit der ursprünglichen göttlichen Ordnung" [1]). Wie kann nun Jesus so bestimmt vorausgesetzt haben, daß das Wiedererwachen des Lazarus in dieser ursprünglichen göttlichen Ordnung liege, zumal wenn, nach einer Bemerkung Schleiermacher's, unausgemacht bleiben soll, ob Martha Recht hatte oder nicht, den Bruder schon in Verwesung übergegangen vorzustellen?

Durch diese über jede natürliche Analogie hinausgehenden Wunder findet sich Schleiermacher, trotz des am Anfang für „Alles, auch das Wunderbarste", gelösten Freibriefs, doch am Ende in nicht geringe Verlegenheit versetzt. In dieser weist er darauf hin, wie in mehreren Fällen die Erzählung von der Art sei, „daß man sich den sinnlichen Hergang nicht daraus construiren könne" (S. 229). So müßte bei der wunderbaren Speisung nothwendig zu sehen gewesen sein, wie die Vorräthe sich vermehrten; aber in den Evangelien werde nichts darüber gesagt. Bei der Sturmstillung werde Jesu eine Anrede an den Sturm in den Mund gelegt, die ganz zwecklos gewesen wäre, „da

---

[1]) Glaubenslehre I. §. 47, 1, S. 259. II. §. 147, 1, S. 474 ff.

Elemente keine Ohren haben" (S. 230) [1]); durchaus zwecklos erscheine das Wandeln Jesu auf dem Meere (S. 235): da müsse man sich die Vorgänge anders zusammensetzen. Bedenken wir nun, daß es bei der Speisung schon Abend, also dunkel war, daß das vermeintliche Seewandeln Jesu in einer stürmischen Nacht vor sich ging, wer steht uns für die Richtigkeit der Beobachtung? Ebenso bei der Verklärung, wo die Jünger, der ausdrücklichen Angabe des Lucas zufolge, schlaftrunken waren. „Ist aber einmal die Nothwendigkeit da, in mehreren Fällen die Schuld auf die Erzählung zu schieben, so hat man das Recht, dasselbe auch für andere Fälle anzunehmen, wo sich das Sittliche nicht auf reine Weise fassen läßt" (S. 235), oder auch, müssen wir hinzufügen, wo das Physische gar zu weit über jede Analogie hinausgeht. Wenn Schleiermacher die in solchen Fällen zu treffende Auskunft so beschreibt, es sei da „zulässig, die Erzählung zu ergänzen und umzugestalten, um das Factum zur Anschauung zu bringen" (S. 231. 238), so scheint er eine Art von

---

[1]) Keim (Der geschichtliche Christus, S. 123 ff.) erklärt das Wunder der Rettung Jesu aus dem Sturme als unmittelbaren Eingriff Gottes durch die Oeffnung, die er sich vorbehalten habe, um in Fällen einer bedenklichen Verwicklung der endlichen Ursächlichkeiten die höchsten Weltzwecke zu retten. Eine hübsche Vorstellung für Kinder; die aber nicht blos der „immanente" Spinoza, sondern auch der transscendente Leibnitz belächelt haben würde.

Mittelding zwischen natürlicher und mythischer Erklärung im Auge zu haben, und da hat er freilich sehr Recht, wenn er bekennt, „daß wir auch damit nicht herauskommen“ (S. 224). Daher bevorwortet er zwar, „wenn mit der Zeit eine Auskunft über die Genesis dieser Erzählungen sich fände, bei der das Wunderbare verschwände, d. h. jene Wirkungen auf die äußere Natur hinwegfielen, welche ganz und gar außerhalb der von uns anzuschauenden Grenzen der menschlichen Kraft liegen, so wäre das keine Störung des Glaubens, im Gegentheil der wünschenswertheste Ausgang unserer Untersuchungen“ über diesen Punkt. „Aber das können wir uns nur als Aufgabe hinstellen, die erst dann zu lösen sei, wenn wir eine vollständig sichere Theorie haben werden über die Entstehung der drei ersten Evangelien“ (ein andermal spricht er von den Evangelienbüchern überhaupt). Doch es sei „nicht nothwendig, daß sie gelöst werde“ (S. 236. 239 ff.).

Fragen wir: warum soll das nicht nothwendig sein? so gibt uns das Geständniß Schleiermacher's Licht: „auch eine Theorie über die drei ersten Evangelien, die viel Freiheit ließe, helfe nicht, weil wir doch im Johannes Kana behalten“ (S. 224), d. h. ein Wunder, das, wenn auch moralisch nicht undenkbar, doch physisch so weit als nur irgend ein anderes über jede Analogie hinausgeht. Bei diesem Zugeständniß weiß man nur nicht, was man von der Behauptung Schleier-

macher's denken soll, daß von den evangelischen Wundergeschichten diejenigen, die uns physisch und moralisch in der Art dunkel bleiben, daß wir die Schuld dieses Dunkels in der Beschaffenheit der Erzählung suchen müssen, ausschließlich auf die Seite der Synoptiker fallen, mit zwei, aber nur scheinbaren, Ausnahmen bei Johannes. Zur blos scheinbaren Ausnahme macht er nämlich erstens die Lazarusgeschichte, durch die oben erwähnte, nach seinen eigenen Grundsätzen ungereimte Darstellung; und zweitens die Speisungsgeschichte durch die Bemerkung, daß hier Johannes in dem Worte Jesu (6, 26), die Juden seien ihm nachgegangen, nicht weil sie Zeichen gesehen, sondern weil sie von den Broden gegessen haben, die Brodbescheerung selbst der Zahl der Wunder entnehme und als etwas Natürliches zu verstehen gebe (S. 238). Aber wenn doch Schleiermacher selbst einräumt, daß die Erzählung die Sache als ein Wunder darstellt, so hätte sich also auch sein Johannes, trotz der von Jesu gegebenen und von ihm aufgezeichneten Andeutung, über die Natur des Vorgangs gröblich getäuscht, und seine Erzählung bedürfte so gut wie die der übrigen Evangelisten erst einer Zurechtstellung. Die dritte, wirkliche Ausnahme aber, deren Schleiermacher merkwürdiger Weise hier gar keine Erwähnung thut, wäre eben das Wunder in Kana, das dem vierten Evangelium eigenthümlich und mit dem Lazaruswunder zusammen allein schon gegen die Be-

hauptung geringerer Schwierigkeit auf Seiten seiner Wundergeschichten entscheidend ist. Daß ihm dagegen auch manche von den synoptischen Wundern fehlen, darf man diesem Evangelium nicht zum Vortheil anrechnen, so lange man es nicht besser, als Schleiermacher das Fehlen der Verklärungsgeschichte, begreiflich zu machen weiß.

„Wenn man da die Relation (in den drei ersten Evangelien) ansieht, urtheilt er, so findet man zuerst das Wunderbare von den beiden Gestalten, die als Moses und Elias bezeichnet werden; dann auch einen eigenen Eindruck von der Gestalt Christi, welcher einen Zustand anzudeuten scheint, der mit einem vollkommen menschlichen Leibe nicht zu vereinigen ist." Wenn nun eine solche Darstellung des Vorfalls auf dem Berge im Gange war, und Johannes sie nicht für richtig hielt, sondern „eine ganz andere Vorstellung hatte, so konnte er", meint Schleiermacher, „absichtlich sich der Erwähnung derselben enthalten haben, weil er glauben konnte, sie werde sich so eher verlieren" (S. 497 ff.). Allein ein Lebensbeschreiber, der über einen Vorfall aus dem Leben seines Helden eine falsche Vorstellung verbreitet antrifft, würde sehr zweckwidrig handeln, wenn er nun seinerseits den Vorfall ganz überginge; das einzig Zweckmäßige ist vielmehr, der falschen Darstellung die richtige entgegenzusetzen. Das hat der vierte Evangelist hier auch wirklich gethan, nur daß

ihm das, was er gibt, nicht aus historischen, sondern lediglich aus dogmatischen Gründen als das Richtige erschien; wie von mir an einem andern Orte nachgewiesen worden ist [1]). Den Vorgang selbst betreffend, begnügt sich Schleiermacher diesmal mit der Bemerkung, „die Relation nöthige uns eigentlich gar nicht, etwas Wunderbares dabei anzunehmen, weil wir ganz deutliche Spuren davon haben, daß die Jünger nicht in vollkommen wachem Zustande der Sinne gewesen seien, sondern in einem halben Zustande von Schlafen und Wachen, woraus sie sich auf Momente herausrissen; daß Christus sagte, sie sollten von der Sache nicht reden, könne seinen Grund darin haben, daß sie es doch nicht vollständig gefaßt hatten" (S. 498). Allein was war denn hier so schwer zu fassen, das nicht durch ein paar Worte, die Jesus daran gewendet, aufzuklären gewesen wäre, wenn, wie Schleiermacher die Sache in früheren Jahrgängen seiner Vorlesung darstellte, die Verwandlung der Gestalt Jesu nur eine natürliche „optische Erscheinung", die Himmelsstimme nur die subjective Deutung dieser Erscheinung von Seiten der Jünger im mißverständlichen Berichte der späteren hellenistischen Erzähler, die vermeintlichen Moses und Elias aber nur zwei geheime Anhänger Jesu von der Art des Nicodemus waren?

---

[1]) S. mein Leben Jesu f. d. d. Volk, S. 549 ff.

Aus dieser Veranlassung sei hier überhaupt bemerkt, daß Schleiermacher über die einzelnen evangelischen Wundergeschichten in diesem letzten Jahrgang seiner Vorlesung kürzer als in früheren hinweggegangen ist; wenn wir nicht etwa annehmen wollen, die wohlmeinende Hand des Herausgebers habe hier und sonst Manches hinweggeschnitten, was eine seinem Meister nachtheilige Deutung zuließ. Müßten wir dieses streng tadeln, so könnten wir auch jenes nicht loben. Je weniger historischen Werth die in Rede stehenden Erzählungen haben, desto mehr haben sie kritischen. Was wir an den Evangelien überhaupt haben, tritt nirgends klarer hervor, als an ihren Wundergeschichten. Wer also jenem auf den Grund kommen will, muß gerade diese Partieen einer genauen Betrachtung unterwerfen: wer es nicht thut, der erweckt den Verdacht gegen sich, daß es ihm nicht ernstlich darum zu thun sei, den Evangelien kritisch auf den Grund zu kommen. Insbesondere über das vierte Evangelium gibt eine gründliche Erörterung des Einen Lazaruswunders mehr Aufschluß, als jede andere Betrachtung. Ueber dieses, wie über das Wunder in Kana, ist Schleiermacher diesmal sehr kurz, über andere, wie die Heilung des Blindgeborenen, stillschweigend hinweggegangen. Es sind überhaupt mehr nur allgemeine Gesichtspunkte, die er aufstellt, um von ihnen aus die Wunder Jesu denkbar zu machen, eine Stufenreihe vom Leichteren zum

Schwereren, in die er sie ordnet. Aber je mehr diese Schwierigkeit steigt und am Ende der Undenkbarkeit gleich wird, desto dringender wird die Aufgabe, zu erklären, woher dergleichen Erzählungen kommen, wie das Undenkbare und mithin Unhistorische in denselben entstanden ist. Hier ist der mythische Gesichtspunkt angezeigt: nur aus dem Zusammenwirken des in der Person Jesu gegebenen geschichtlichen Moments mit dem in der messianischen Erwartung und weiterhin in den Vorstellungen und Bestrebungen der neuen Gemeinde gegebenen idealen sind die evangelischen Wundergeschichten zu begreifen. Schleiermacher sieht diesen Weg, aber als einen Weg, der zum Verderben führt, und den er sich darum hütet, einzuschlagen. „Da die Evangelien“, sagte er in einem frühern Jahrgang, „die unsere einzige geschichtliche Quelle über Christum sind, mit mehr oder weniger Nachdruck Wunder von ihm erzählen, so muß unser Urtheil über die Wunder ein solches sein, wodurch die Glaubwürdigkeit der Evangelien nicht angetastet wird; denn sonst fiele unser Glaube an die Person Christi, und er würde uns ein mythischer“!

Da nun aber für Schleiermacher, in Folge seiner Abneigung, den rechten Schlüssel anzuwenden, doch gar zu viele von den evangelischen Wundergeschichten verschlossen bleiben, so versucht er es nachträglich noch mit einem falschen, mit einer „Hülfslinie“, wie er sagt, die

sich hier noch ziehen lasse. Die beiden äußersten Punkte in Betreff der evangelischen Wunder seien nämlich auf der einen Seite solche, wo Jesus von seiner Person aus auf andere Menschen mit vollkommener Sicherheit des Erfolges wirkt, andererseits solche, wo er die Wirkung nicht von sich ableitet, sondern nur als Erhörung seines Gebets von Seiten Gottes betrachtet. „Zwischen beiden Punkten finden wir aber noch solche Wunder, wo uns das Wunderbare in dem Erfolg bedingt erscheint durch ein Vorherwissen". Wenn wir nun bei einer Wundergeschichte genöthigt sind, uns eine Hypothese zu machen, wie die Elemente der Begebenheit in der Wirklichkeit anders, als es in der Erzählung dargestellt ist, zusammengehangen haben mögen, was bei allen Wundern, die aus dem Kreise der Einwirkung auf Menschen herausgehen, der Fall ist, „so ist" (ich verbessere hier den schlecht redigirten Text S. 241) „die Schwierigkeit geringer, wenn wir nur auf ein solches Vorherwissen zu gehen brauchen und an eine solche Umgestaltung der Erzählung denken können, daß dieses der Hauptpunkt wird; denn hier kommen wir auf ein Gebiet, wo wir auch wieder Analogie haben". Nämlich „es gibt Erfahrungen von einem eben solchen Wissen um Nichtwahrgenommenes, und doch einem Wissen, das eine gewisse Sicherheit hat und sich auch bewährt." Schleiermacher denkt hier an die Erscheinungen des

magnetischen Hellsehens, das für ihn, wie wir aus seinen Briefen wissen, eine ausgemachte Sache war. Unter diesen Gesichtspunkt stellt er nun, wenigstens vermuthungsweise, die Stillung des Sturms (S. 242), und wie es scheint auch den Fischzug des Petrus, wenn er sagt, da „lasse sich nicht abstreiten die Möglichkeit des menschlichen Wissens Christi um das Dasein der Fische an jener Stelle" (S. 235); wofern hierunter nicht gar eine gewöhnliche Sinneswahrnehmung verstanden ist. Ebenso liegt bei der Geschichte vom Stater nach Schleiermacher „das Wunderbare in dem Wissen Christi um etwas Zufälliges von ihm Entferntes und (sinnlich) nicht Wahrgenommenes", nämlich daß der Fisch an dem Orte war und daß er die Münze verschluckt hatte (S. 241). Aber wenn doch, nach Schleiermacher's eigenem früheren Geständniß, das Anbeißen des Fisches gerade an der Angel des Petrus nur Folge einer übernatürlichen Einwirkung sein konnte, so reicht also schon hier jener kümmerliche Nothbehelf nicht aus. Und nun beschränkt ihn überdies Schleiermacher selbst durch die Bemerkung, ein solches Vorherwissen Christi können wir nur auf Erfolge beziehen, die, wenn auch zufällig und selten, doch natürlicherweise möglich waren, wie jene Umstände mit den Fischen; aber nicht auf solche Erfolge, die, wie die Vermehrung der Nahrungsmittel bei der Speisungsgeschichte, „außerhalb der Gesetze der Erscheinung

lagen“. Man sieht, Schleiermacher hat seinen Dietrich auch an der ihm besonders fatalen Speisungsgeschichte probirt, und da ist er ihm abgebrochen.

Ein seltsames Licht fällt auf Schleiermacher's Anschauung von Jesus noch von zwei Fragen aus, die er zum Schlusse seiner Betrachtungen über die Wunder Jesu aufwirft. „Warum“, fragt er, „hat Christus von seiner Wunderkraft nicht Gebrauch gemacht in dem Moment, wo sein Leben in Gefahr war, bis zur letzten Katastrophe?“ (S. 224. 242.) Wir antworten natürlich: weil er eine solche Wunderkraft gar nicht besaß; vielmehr aber kann uns bei unserer rein menschlichen Ansicht von der Person Jesu eine solche Frage gar nicht einfallen: daß sie Schleiermacher'n hier einfällt und von ihm durch eine weit hergeholte moralische Beweisführung beantwortet wird, zeigt eben, daß seine Anschauung von Jesu nicht die von einem wahren Menschen ist. Die andere Frage betrifft das „Vorhersehungsvermögen Christi“: warum er das nicht in Wirksamkeit gesetzt habe, um diejenigen Menschen herauszufinden, die, vielleicht in der Ferne lebend, für seine Einwirkung die empfänglichsten waren, sich dann, mit Uebergehung der stumpferen in der Nähe, ausschließlich an sie zu wenden und dadurch ein viel größeres Resultat zu erzielen? (S. 243.) Dies läßt zwar eine mehr natürliche Auffassung zu; doch in Verbindung mit jener andern Frage und mit den Ver-

muthungen darüber, wie sich das Leben Jesu gestaltet haben würde, wenn er diese höheren Fähigkeiten in's Spiel gesetzt hätte, erinnert es uns an das scholastische Problem, wie es wohl gegangen sein möchte, wenn es dem Sohn Gottes beliebt hätte, als Kürbis auf die Welt zu kommen.

Von der äußeren Seite des Lebens Jesu geht Schleiermacher sofort auf die innere über und handelt hier nach einander von seiner lehrenden und gemeinschaftbildenden Thätigkeit. Leicht möchte dies der vorzüglichste Abschnitt der Schleiermacher'schen Vorlesung sein, sofern hier außer seinem Scharfsinn, dem die feinsten Unterschiede nicht entgehen, zugleich jener Spürsinn sich bethätigt, der, von einer lebendigen Einbildungskraft unterstützt, die entlegensten Verhältnisse sich zu vergegenwärtigen und daraus fruchtbare Ergebnisse zu gewinnen weiß; während die dogmatisch-kritische Befangenheit zwar auch hier jene Vorzüge schmälert, doch sie nicht so, wie in den zuletzt durchwanderten Partieen, in den Hintergrund stellt.

Die Lehrthätigkeit Jesu betreffend, bestreitet Schleiermacher mit mehr Grund die Unterscheidung zwischen einer exoterischen und esoterischen Lehrart, als die zwischen der Lehre Christi und einer erst später aufgekommenen Lehre von Christo, sofern er die letztere Behauptung hauptsächlich dadurch zu entkräften sucht, daß er die johanneischen Christusreden als wirkliche

Reden Jesu voraussetzt. Von den Unterscheidungen, die er selbst in Betreff der Lehrart Jesu macht, sind besonders zwei von Wichtigkeit. Nämlich den Ursprung des Vorgetragenen anlangend, wird das, was Jesus als Eigenes vortrug, von demjenigen unterschieden, was er als Gegebenes aus der herrschenden Vorstellung aufnahm und nur etwa auf eigenthümliche Weise näher bestimmte; wobei man sehr genau aufmerken müsse, wo das Gegebene aufhört und die eigene Lehre Jesu beginnt. Damit verwandt ist in Bezug auf die Richtung der Reden Jesu die Unterscheidung zwischen directer und indirecter Darstellung, d. h. ob Jesus in einer Rede rein nur herausstellen will, was in seinem Innern lebt, oder ob er auf etwas Vorhandenes zielt, sei es, daß er es bekämpft, oder sich dagegen vertheidigt. Hier ergibt sich der Kanon: „Je mehr die Reden Christi apologetisch oder polemisch sind, desto weniger Sicherheit ist, daß wir seine eigene Ueberzeugung unmittelbar aus seiner Rede entnehmen können; je mehr hingegen die Rede Christi aus seinem Innern hervorgeht, ohne Beziehung auf die Vorstellungen Anderer, desto mehr muß sie Ausdruck seiner innersten Wahrheit und Ueberzeugung sein“ (S. 258). In diesen beiden Unterscheidungen und den daraus gezogenen Auslegungsregeln hat sich Schleiermacher zwei Vorrichtungen zubereitet, womit es ihm nicht schwer werden kann, jeden ihm etwa mißliebigen Bestandtheil

dessen, was die Evangelien als Lehre Jesu geben, bei Seite zu schaffen. Zugleich weiß er diesen Unterscheidungen neue Vortheile für das johanneische Evangelium abzugewinnen, sofern in diesem die directe Darstellung, wie in den synoptischen die indirecte, insbesondere polemische, vorherrsche, und sofern durch die Genauigkeit, womit es, besonders in Vergleichung mit dem Matthäusevangelium, die jedesmaligen Veranlassungen der Reden Jesu angebe, die Beurtheilung, wie weit darin das Eigene, wie weit das blos Aufgenommene gehe, wesentlich erleichtert sei. Die Einsicht, gegen die sich Schleiermacher verschließt, daß die directe Lehrart im vierten Evangelium nur der Entwicklung des Logosdogma des Evangelisten dient, und daß mit den Reden hier auch deren Veranlassungen frei componirt sind, gibt freilich der Sache eine andere Gestalt.

In Bezug auf den Inhalt der Lehre Jesu unterscheidet Schleiermacher die Lehre von seiner Person von der Lehre von seinem Berufe. Daß er die erstere voranstellt, ist schon eine Wirkung von dem Uebergewicht, das bei ihm die Lehrart des vierten Evangeliums behauptet. Und wenn er nun zunächst entwickelt, wie sich Jesus als den Verheißenen darstellte, ist es ein offenbarer Fehler, daß er dabei hauptsächlich von johanneischen Stellen ausgeht. Hier gibt ihm gleich die erste, die er in nähere Betrachtung nimmt, Gelegenheit, seine Ausbaggerungsmaschine zur Entfer-

nung hinderlicher Stücke aus dem exegetischen Fahrwasser in Thätigkeit zu setzen. Wenn nämlich Joh. 5, 45 f. Jesus sagt, Moses habe von ihm geschrieben, so wäre dadurch, wenn man es buchstäblich nehmen wollte, jede Untersuchung über die Aechtheit des Pentateuchs niedergeschlagen, da Jesus von demselben als einem Werke des Moses spricht. Nach Schleiermacher jedoch „konnte das Christus sagen, ohne über den Autor eine Untersuchung angestellt zu haben, indem er sich der allgemein üblichen Bezeichnung des Buchs bediente; er redet nicht vom Menschen, sondern von dem Buche, ohne irgend eine Ueberzeugung zu haben über die kritischen Fragen nach dem Verfasser der Bücher" (S. 264). Durchaus verwechselt hier Schleiermacher Untersuchung mit Ueberzeugung: allerdings eine kritische Untersuchung über die Aechtheit des Pentateuchs hatte Jesus — hier handelt es sich ja aber vielmehr nur um den vierten Evangelisten — nicht angestellt; darum konnte er aber doch eine sehr feste Ueberzeugung haben, daß Moses der Verfasser dieser Bücher sei, und er muß sie gehabt haben, da sonst diese Bücher für ihn die hohe prophetische Auctorität nicht hätten haben können, die er ihnen beilegt. Wie Schleiermacher die Stellung Jesu zu der alttestamentlichen Weissagung überhaupt auffaßt, und wie weit wir seiner Auffassung beipflichten können, davon ist schon oben die Rede gewesen.

Weiter stellt sich Jesus in den Evangelien dar als den von Gott Gesendeten. Auch dies wird von Schleiermacher vornehmlich an der Hand des vierten Evangeliums entwickelt, wo er vor Allem die von einer Präexistenz handelnden Aussprüche auf die schon früher von uns beleuchtete Weise aus dem Wege zu räumen sucht, während er eine Anzahl fügsamerer johanneischer Stellen geradezu in die Sprache seiner Glaubenslehre übersetzt. Sagt der johanneische Christus 5, 19., der Sohn könne von sich selbst nichts thun, sondern nur, was er den Vater thun sehe, so heißt dies: „Sein Gottesbewußtsein sei stetig, und außer demselben sei er Null". Daß er sich 3, 13. 6, 46., als den bezeichnet, der bei Gott oder im Himmel sei, ist ebenfalls „nur die Stetigkeit des Gottesbewußtseins" (S. 281). Die Erklärung Jesu 6, 44., Niemand könne zu ihm kommen, wenn ihn nicht der Vater ziehe, besagt, „daß die Annahme oder Nichtannahme seines Rufs mit abhänge von der Art, wie der Mensch sowohl von der Naturseite afficirt, als durch die übrigen geselligen, von der Weltregierung ausgehenden Verhältnisse bestimmt ist" (S. 303). Seine Sendung führt Jesus nicht, wie die Propheten des alten Testaments, auf einen einzelnen, einmal an ihn ergangenen Ruf zurück. Wenn er sich gleichwohl als einen Gottgesandten gibt, „so können wir es", nach Schleiermacher, „nicht anders verstehen, als daß es mit in die natürliche Entwicklung

seines Selbstbewußtseins gehört hat“ (S. 282). Allein so stellen sich wenigstens die Evangelisten die Sache nicht vor, am wenigsten der vierte. Der geborene Gottessohn, der fleischgewordene Logos, bedurfte keiner besondern Berufung weiter; aber sein Bewußtsein war auch von Hause aus ein anderes als das aller übrigen Menschen. Daß die Herausdeutung einer allmähligen menschlichen Entwicklung des Selbstbewußtseins Jesu aus einer johanneischen Stelle (5, 20) auf einer geradezu schwindelhaften Exegese beruht, ist schon oben gezeigt worden. Wenn Jesus sich als den Sohn Gottes bezeichnet, so denkt Schleiermacher dabei an den Hebr. 3, 5 f. aufgestellten Gegensatz zwischen dem (erwachsenen) Sohn als demjenigen, der im Zusammenhang des väterlichen Willens ist, und dem Knecht, der außerhalb desselben steht (S. 108. 287). Und wenn Jesus Gott zunächst zwar als seinen, abgeleiteterweise aber auch als den Vater derer darstellt, die an ihn glauben, so setzt er damit nach Schleiermacher „den Begriff des Hauswesens an die Stelle des Begriffs eines Staats, und das hat entscheidenden Einfluß auf die Darstellung des ganzen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen“ (S. 297).

Den Beruf Jesu formulirt Schleiermacher ganz johanneisch (5, 26 vgl. mit 15, 4 ff.) als die Mittheilung des in ihm gesetzten göttlichen Lebens, dessen Aufnahme von Seiten des Menschen der Glaube ist.

Sofern aber der Einzelne dieses von Christo ausgehende Leben nur aufnehmen kann als Mitglied der durch Christum gestifteten Gemeinschaft, so unterscheiden sich hier zwei Seiten oder Elemente: „das erste, die Lebensgemeinschaft eines Jeden mit Christo, wollen wir das mystische Element nennen, das andere, die Gemeinschaft der Gläubigen unter sich, das kirchliche" (S. 310).

Nach der letzteren Seite sollte die von Jesu gestiftete Gemeinschaft nicht selbst politischer Art, aber mit jeder politischen verträglich sein. Im Verhältniß zu der alttestamentlichen Religionsgesellschaft hat er die seinige zwar von der theokratischen Form gänzlich gesondert, aber das mosaische Gesetz nicht auflösen wollen, d. h. nach Schleiermacher's Deutung, es sollte weder von ihm noch von sonst jemand Einzelnem durch einen willkürlichen Act aufgehoben werden, bis diejenige Begebenheit einträte, durch welche die Beobachtung desselben von selbst unmöglich wurde: die Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Indem also Jesus mit seiner Gemeinschaft zunächst noch innerhalb des Judenthums blieb, hat er doch diese anfängliche Gestalt derselben nur für die erste Entwicklungsstufe erklärt, welcher noch eine andere folgen müsse, deren Eintritt er durch das Zerfallen der jüdischen Theokratie in Folge der Zerstörung Jerusalem's bedingt dachte. Aber auch für jenen Interimszustand hat er

das Gesetz auf seine ursprüngliche Form zurückgeführt, und alle pharisäischen Zusätze zu demselben für Verderbniß erklärt, weil sie theils durch die Unmöglichkeit der Erfüllung den Volksgeist niederdrückten, theils eine Richtung auf das Aeußerliche mit sich brachten (S. 312—318).

Was in der christlichen Gemeinde von ihrem Stifter aus, also nach der von Schleiermacher sogenannten mystischen Seite, mitgetheilt wird, ist das ewige Leben, das aber nach johanneisch-Schleiermacher'scher Darstellung nicht blos als etwas Zukünftiges, sondern ebenso schon Gegenwärtiges zu denken ist (S. 361). Wie Jesus das Einheitsprinzip der von ihm gestifteten Gemeinschaft ist, so finden sich nun aber Aussprüche von ihm, wo er auch der seiner Gemeinschaft feindlichen Welt ein ähnliches Einheitsprinzip zuzuschreiben scheint: den Fürsten dieser Welt oder den Teufel, dem wohl auch ein Kreis untergeordneter Dämonen beigegeben wird. Gegen diese ihm dogmatisch widerwärtige Vorstellung läßt nun Schleiermacher begreiflich alle seine Maschinen spielen, um sie auch in ihrer exegetischen Wurzel auszurotten. Bald soll Jesus, wenn er vom Teufel und von Dämonen spricht, nur hypothetisch reden (Matth. 12, 26 ff.), bald sich nur einer gegebenen Vorstellung bedienen, ohne selbst eine Lehre aufzustellen (Matth. 13, 19. 39 ff. 25, 41. Joh. 8, 43 f.); wenn er, von den Dämonen ausge-

hend, weiterhin vom Teufel fortfährt, soll dies eine Auflösung der ersteren Vorstellung in die letztere sein (Matth. 12, 25 ff.), und wenn er einmal, nachdem vom Satan die Rede gewesen, von der „gesammten Macht des Feindes“ spricht (Luc. 10, 19), so soll es scheinen, als wolle Jesus den Begriff des Satan auf den allgemeineren der Feindseligkeit gegen das Gottesreich zurückführen (S. 331—344). In ähnlicher Art wird, wo es sich um die Ausbreitung der Gemeinde Jesu und um seinen Tod als Bedingung derselben handelt, gegen die Darstellung dieses Todes als eines Versöhnungstodes operirt. Daß er gekommen sei, zu dienen und seine Seele als Lösegeld für Viele hinzugeben (Matth. 20, 28), soll nur heißen, daß sein ganzes Leben mit Dienstleistung hingehe und zuletzt auch „daraufgehen“ werde, daß Freimachen die Tendenz seines Lebens bis zum Tode, nicht aber eine besondere Wirkung von diesem sei. Ebenso wird in den Einsetzungsworten bei Matthäus der Zusatz beim Blute: vergossen zur Vergebung der Sünden (26, 28), chicanirt: man wisse nicht, ob es auf das „dies“, den Becher Weins, oder auf das Blut gehe (was auch, da beide gleichgesetzt werden, einerlei ist), warum es blos beim Wein und nicht ebenso beim Brod stehe; auch erkläre Jesus (Joh. 13, 10.) die Jünger schon vor seinen Leiden für rein, was sie nicht hätten sein können, wenn erst sein Tod die Vergebung der Sünden ge-

bracht hätte (S. 346 f.). In dergleichen exegetischen Manövern ist Schleiermacher nicht einmal originell: alles das ist von den Socinianern bis auf die Rationalisten herunter zum Ueberdruß schon da gewesen.

Was den Abschluß der gegenwärtigen Weltordnung betrifft, so fand Jesus unter seinen Volksgenossen die Vorstellung von einem Gericht über die Völker, in Verbindung einerseits mit der Erscheinung des Messias, andererseits mit der Auferstehung der Todten. Nun hält sich Schleiermacher daran, daß diese letztere Vorstellung von Jesu an mehreren Stellen (bei Johannes) in's Geistige hinübergezogen werde, seine Reden vom Gericht aber theils (Matth. 25) einen überwiegend parabolischen Charakter haben, theils (bei Johannes) das Gericht als ein fortgehendes darstellen: und „so tritt mir", erklärt er, „aus den Reden Christi keine Art von Gewißheit entgegen, daß er von solchem allgemeinen, mit der Beendigung der menschlichen Dinge verbundenen Gericht eine bestimmte Ueberzeugung gehabt habe, also auch nicht eine solche von einer persönlichen Wiederkunft, wie wir sie nur in parabolischen Reden Christi ausgesprochen finden; sondern als bestimmte Ueberzeugung Christi finde ich nur ausgesprochen dieses fortgehende Gericht, welches in der Entwicklung des Reiches Gottes selbst stattfindet" (S. 358). Allein selbst von dem johanneischen Christus ist dies zu viel behauptet, indem auch dieser, neben der geisti=

gen Auferstehung und dem fortwährenden Gericht, die zukünftige leibliche Auferstehung und das letzte Gericht bestehen läßt.

Zu der gemeinschaftbildenden Thätigkeit, wie sie Jesus während seines Lebens entfaltete, rechnet Schleiermacher, um der bekannten johanneischen Stellen (3, 22. 4, 1 f.) willen, außer dem Jüngersammeln auch das Taufenlassen; wo dann der nach der Auferstehung ertheilte Taufbefehl (Matth. 28, 19) als Anordnung des Taufens auch außerhalb des jüdischen Gebiets gefaßt wird (S. 363 f.). Was aber die Auswahl der Jünger betrifft, so ist Alles, was Schleiermacher hierüber aufstellt, durch einen seltsamen Scrupel wegen des Verräthers Judas bedingt. Daß Jesus die Zwölfe nicht auf einmal ausgelesen, was man nach Stellen wie Marc. 3, 14. Luc. 6, 13. glauben könnte, erhellt freilich schon aus den Berufungsgeschichten Einzelner, wie der beiden Brüderpaare (Matth. 4, 18 ff.) und des Matthäus (Matth. 9, 9 f.); für Schleiermacher noch mehr aus den entsprechenden Erzählungen bei Johannes (1, 35 ff.). Aber er geht so weit, zu behaupten, die Zwölfzahl habe sich zufällig gemacht, und erst nach dem Tode Jesu haben die Jünger darauf Werth zu legen angefangen (S. 372). Dafür wird zwar allerlei vorgebracht: eine Rücksicht auf die Zahl der Stämme würde in Jesu eine allzu jüdische Denkart voraussetzen; auch seien seit

dem Exil die Stämme gar nichts Wirkliches mehr gewesen u. dgl. Um so mehr jedoch waren sie etwas Ideales geworden, und damit die Möglichkeit gegeben, auch einem geistig und im weiteren Umfang gedachten Israel jene Zahlgrundlage zu geben. Das sind aber auch Schleiermacher's eigentliche Gründe nicht, sondern, wie schon angedeutet, eine Folgerung, die sich aus der Wahl des Verräthers Judas zu ergeben scheint. Wenn man sich eine bestimmte, von Christo ausgehende Apostelwahl denke, so bleibe das Dilemma: entweder hat er nicht gewußt, was in Judas war, oder, wenn er es wußte, so hat er den Judas selbst in's Verderben gezogen. Für uns nun würde der ersteren Annahme kein Bedenken entgegenstehen, da die Geschichte lehrt, wie manche der ausgezeichnetsten Menschen sich über Einzelne aus ihrer nächsten Umgebung getäuscht haben, wir überdies nicht wissen, wie weit und wie lange sich Jesus über Judas getäuscht und welche Gründe er gehabt haben mag, als er ihn vielleicht bereits durchschaute, ihn doch nicht sofort von sich zu entfernen. Aber Schleiermacher kann das nicht annehmen; denn, sagt er, „es würde nicht stimmen mit dem ausgezeichneten Grade von Bescheidwissen um das Innere des Menschen, welches wir nothwendig in ihn hineindenken müssen, wie es auch Johannes (2, 25) sagt“ (S. 370). Aber diese in Jesum hineinzudenkende Menschenkenntniß als eine absolute, jeden Irrthum ausschließende zu

fassen, ist Schleiermacher lediglich durch seine dogmatische Voraussetzung genöthigt, die in einer geschichtlichen Frage keine Gültigkeit hat. So nimmt er denn bei dem Anschluß der Apostel an Jesum einen verschiedenen Grad des Zuthuns von seiner Seite an, d. h. die einen habe Jesus mehr selbst berufen, die andern mehr nur an sich herankommen lassen, und bei Judas insbesondere „müssen die Umstände solche gewesen sein, daß sich Christus hätte auf eine ganz bestimmte Weise weigern müssen, wenn Judas nicht hätte unter die Zwölfe kommen sollen; was zu thun ihm seine Menschenkenntniß kein hinreichender Grund war, weil dieser nicht allen verständlich gewesen wäre" (S. 370 f.). Man könnte Schleiermacher aus seinem eigenen Standpunkt heraus fragen, ob denn ein so passives Verhalten bei einer so wichtigen Angelegenheit, wie die Auswahl der Zwölfe war, mit der „eigenthümlichen Dignität Christi" zusammenzudenken sei? in der That jedoch kann eine so seltsame Auskunft, zu der sich Schleiermacher durch seine Voraussetzung über die Person Jesu gedrängt findet, nur ein weiterer Grund für uns sein, diese Voraussetzung zurückzuweisen.

Der Aussendung der Zwölfe noch bei Lebzeiten Jesu den Zweck einer Vorübung unterzulegen, sieht sich Schleiermacher dadurch verhindert, daß auch von den siebenzig Jüngern eine solche Aussendung gemeldet wird, die er doch nicht wie die Zwölfe als einen

abgeschlossenen Kreis mit besonderer Bestimmung betrachten kann. Dies bewegt ihn, bei beiden Aussendungen eine andere Absicht zu vermuthen. Nämlich „je mehr der Totaleindruck, den Christus von seinen Verhältnissen hatte, der einer ruhigen Entwicklung war, desto weniger konnte er Veranlassung haben, eine Aenderung in seiner gewöhnlichen Praxis vorzunehmen, daß die Apostel ihn bei seiner Lehrthätigkeit umgaben und begleiteten; wenn ihm aber die Entwicklung gefährdet schien, so kann er auch leicht den Wunsch gehabt haben, die Verkündigung selbst erst auf einen gewissen Punkt zu bringen, ehe die Katastrophe einträte". Da konnten Zeitpunkte kommen, „wo er an seiner eigenen persönlichen Thätigkeit nicht genug hatte, sondern wo er wünschte, daß das Geschäft der Verkündigung des Reiches Gottes gleichzeitig an mehreren Orten des ganzen Umfangs des jüdischen Landes betrieben werden könnte, wo er also ein beschleunigtes Resultat wünschte. So lassen sich die Aussendungen in Uebereinstimmung mit allem Uebrigen erklären, aber näher läßt sich nichts Sicheres darüber sagen" (S. 382).

An dieser Stelle wirft Schleiermacher einige interessante, die Absicht und Handlungsweise Jesu betreffende Fragen auf. Dergleichen pragmatische und psycheologische Betrachtungen sind bei ihm allmal vortrefflich, voll Scharfblicks und auch historischen Sinnes;

wie denn überhaupt Alles vortrefflich ist, wo nicht dogmatische Befangenheit oder üble exegetische Gewohnheit in's Spiel kommt. Wir können nicht behaupten, sagt er, vielmehr ist das Gegentheil wahrscheinlich, daß während des Lebens Jesu schon eine organisirte Gemeinschaft seiner Jünger bestanden habe. Da fragt sich, ob er auch bei längerem Leben die Fäden nich näher zusammengezogen und das Vorbereitete in eine wirkliche Form gebracht haben würde? Als Gründe, die ihn während der Dauer seines Lebens davon abhielten, können wir uns denken, daß er weder die eigene Katastrophe durch Stiftung einer förmlich organisirten Gesellschaft, noch die nationale durch Unruhen, die eine solche Stiftung erregen mußte, beschleunigen wollte. Gesetzt nun aber, Jesus hätte diese Abhaltungsgründe nicht gehabt, was würde er da wohl gethan haben? was schwebte ihm in Bezug auf die von ihm gegründete Gemeinschaft vor? „Er wollte", antwortet Schleiermacher, „das Gesetz nicht aufheben, also hat er auch den Tempeldienst nicht aufheben wollen, folglich würde er auch seine Anhänger ebenso bei dem Tempeldienst gelassen haben, wie er selbst an demselben Theil nahm". Seine Anhänger würden sich vorerst haben begnügen müssen, sich an die Synagogeneinrichtung anzuschließen, wie sie hernach wirklich thaten; und hätte das Christenthum ohne den Bruch mit dem Judenthum, der in der Hinrichtung Jesu

lag, weitere Fortschritte gemacht, so würde auch die eigentliche Tempelschule in Jerusalem zum Theil christlich geworden sein. „Der eigenthümliche Geist dieser Gemeinschaft würde darin bestanden haben, das Rituale, Gesetzliche, Ceremoniöse als ein rein Nationales anzusehen, und das Religiöse auf das Fundament zu gründen, das in der Person Jesu lag". So hätte sich die Sache schon organisiren können während seines Lebens, und hätte er nicht die Katastrophe, und zwar die nationale mehr noch als die persönliche, vermeiden wollen, so würde er es so eingeleitet haben (S. 385—387).

Die Frage, die Schleiermacher sofort stellt: auf welche Weise die Katastrophe des Geschicks Jesu herbeigeführt worden sei (S. 387), bezeichnet einen der wichtigsten Punkte für die Entscheidung zwischen den Synoptikern und Johannes, und es liegt daher Alles daran, daß nichts zu Gunsten des einen Theils schon vorausgesetzt, sondern rein darauf gesehen wird, nach welcher Darstellung sich der wirkliche Hergang natürlicher denken läßt. Sehen wir nun, wie Schleiermacher von den drei ersten Evangelien sagt, sie geben uns in diesem Stücke sowohl zu viel als zu wenig: „zu wenig, weil, wenn wir das vierte nicht hätten, kein Mensch zu einer Anschauung von dem eigentlichen Sachverhältniß kommen könnte", da sie insbesondere „nur von Einer Anwesenheit Christi in Jerusalem

wissen"; aber auch wieder zu viel, „weil ihre Angaben sich nicht in den Faden des Evangeliums Johannes einreihen lassen, da zu wenig über das Chronologische jener Evangelien feststehe" (S. 388): so ist klar, daß er die historische Glaubwürdigkeit des johanneischen Berichts schon als entschieden voraussetzt, da nur unter dieser Voraussetzung der synoptische als unvollständig erscheint. Es ist seitdem von Baur überzeugend nachgewiesen worden [1]), daß die Darstellung, welche die drei ersten Evangelien von der Entwicklung der Verhältnisse Jesu geben, für sich ganz befriedigend ist und jeder Ergänzung aus dem sogenannten Pragmatismus des Johannes nicht blos entbehren kann, sondern durch sie nur in ihrem natürlichen Gange gestört wird. Und wenn uns Schleiermacher an Johannes als den einzig rechten „Leiter" hier auch deswegen verweist, weil die Andern, „wo es auf die Ausmittelung einer Steigerung" (der Spannung in den Verhältnissen Jesu) „ankomme", wegen Mangels an chronologischer Ordnung kaum benutzt werden können, „wogegen bei Johannes eine pragmatische Tendenz hierauf unverkennbar sei" (S. 380 f.): so hat auch hier Baur in's Licht gestellt, wie in der Darstellung des vierten Evangeliums, statt einer solchen Steigerung, die Verhältnisse

---

1) Kritische Untersuchungen über die kanon. Evangelien S. 189 ff.

vielmehr gleich Anfangs so bedenklich verwickelt erscheinen, daß man einerseits nicht begreift, wie es Jesu immer wieder gelingen konnte, sich dem Hasse seiner Feinde zu entziehen, während man andererseits sagen muß: auf dieselbe Art, wie ihm dies wiederholt gelang, hätte es ihm auch noch ferner gelingen können; weswegen dann ein zwar sehr außerordentliches, aber historisch nicht denkbares Ereigniß, das Wunder der Auferweckung des Lazarus, die Katastrophe herbeiführen muß. Schleiermacher selbst sieht sich zu der Frage veranlaßt, da Jesus die in Folge jenes Ereignisses von den Machthabern der Hauptstadt zu seinem Verderben gefaßten Beschlüsse kannte, warum er nicht, wie schon öfters, der Gefahr ausgewichen und von dem nächsten Passahfeste weggeblieben sei (S. 406)? Die Antwort des Johannes ist: weil er seine Stunde, den Zeitpunkt seines Todes und seiner Verherrlichung, jetzt gekommen wußte. Allein davon, daß Jesus „selbst auf seinen Tod irgendwie ausgegangen", will Schleiermacher nichts wissen (S. 387). Sondern Jesus sei damals nachgerade auch in Galiläa und Peräa vor den Pharisäern und Herodes seines Lebens nicht mehr sicher gewesen, und so habe er sich, bei gleicher Gefahr auf allen Seiten, dahin begeben, wo während des Festes seine Stelle war, nämlich nach Jerusalem (S. 410). Das Künstliche dieser Kombination springt in die Augen, und wenn man einmal von der Ansicht der Evangelisten ab-

sehen muß, ergibt sich bei Zugrundlegung der synoptischen Darstellung eine weit natürlichere. Auch bei ihnen geht Jesus nach Jerusalem, um zu sterben; aber da es das erste und einzige Mal seit seinem prophetisch-messianischen Auftreten ist, so können wir uns ganz natürlich denken, wie er, nach gehöriger Vorbereitung in der Provinz, unerläßlich finden mochte, den wohl zweifelhaften, aber noch nicht während früherer Aufenthalte daselbst ungünstig entschiedenen Versuch in der Hauptstadt zu machen [1]).

Bei allem Vorurtheil, das Schleiermacher für die normative Geltung des vierten Evangeliums hat, scheut er sich übrigens doch, die zusammenstimmende Ueberlieferung der drei ersten geradezu von der Hand zu weisen. Nun wird bekanntlich die sogenannte Tempelreinigung von dem johanneischen Evangelium in den ersten, von den synoptischen in denjenigen Aufenthalt Jesu in Jerusalem verlegt, der mit seinem Tode endigte. Ebenso wird der feierliche Einzug Jesu in die Hauptstadt von beiden Theilen so wesentlich verschieden dargestellt, daß es schwer hält, beide Berichte zu vereinigen. Gegen seine sonstige Gewohnheit in dergleichen Fällen hatte sich in Betreff des letztern Vorgangs Schleiermacher schon in seiner Schrift über den

---

[1]) Vgl. Baur, krit. Untersuchungen S. 126 ff. Mein Leben Jesu f. d. d. V. S. 252.

Lucas [1]) durch die Auskunft geholfen, daß er denselben als einen solchen faßte, der sich leicht wiederholt haben könne; eine Auskunft, die er in der Vorlesung nun auch für die Tempelreinigung geltend zu machen sucht (S. 389. 411 ff.).

Im letzten

[1]) S. 245.

III. Zeitraum,

der Leidens- und Auferstehungsgeschichte,

zieht zuerst die Differenz zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten in Betreff des letzten Mahles Jesu die Aufmerksamkeit Schleiermacher's auf sich. Die chronologische Abweichung zwar behandelt er als eine blos scheinbare, indem er das Mahl (mit Johannes) auf den Tag vor dem Passah verlegt, aber doch (mit den übrigen) als ein Passahmahl betrachtet, nach der Voraussetzung, daß die Fremden, des übermäßigen Zudrangs wegen, es wohl auch einen Tag vorher haben halten dürfen (S. 428). Denn die Annahme, Johannes rede von einer andern Mahlzeit als die Synoptiker, hält er dadurch für ausgeschlossen, daß beide Theile an diesem Mahle den Verrath des Judas vorhergesagt werden lassen (S. 420). Um so schwerer nimmt Schleiermacher „bei der großen Ausführlichkeit, mit der Johannes die letzten Tage Christi behandelt" (S. 419), sein Schweigen von der Einsetzung des Abendmahls. Die Erklärung dieses Schweigens aus

dem Ergänzungszweck seines Evangeliums — weil die Sache in den andern schon gestanden, habe. er sie übergangen — findet Schleiermacher undurchführbar. Die Geschichte von der Andeutung des Verraths bei demselben Mahle stehe ja bei den andern auch, und dennoch finde Johannes nicht überflüssig, sie gleichfalls zu geben. Wenn er also die Geschichte von der Einsetzung des Abendmahls nicht erzähle, so müsse man nach einem anderen Grunde fragen. Hätte er die drei ersten Evangelien schon vor sich gehabt, die sie erzählen, so hätte er sich sagen müssen, daß er durch sein Schweigen die Leser irre machen würde, und hätte demnach, falls er einen ausführlichen Bericht nicht geben wollte, wenigstens kurz andeuten müssen, daß bei diesem Mahle auch jene Handlung Christi vorgekommen sei. Anders gestalte sich die Sache unter der Voraussetzung, daß dem Johannes, als er sein Evangelium schrieb, die andern noch nicht vorlagen, da ihre Bestandtheile erst später gesammelt wurden. Da stand es ihm frei, unter den Vorfällen jenes Abends diejenigen auszuwählen, die ihm als die wichtigsten erschienen (S. 420).

Da er nun aber mit Verschweigung des Abendmahls die von Jesu vorgenommene Fußwaschung berichtet, so bleibt wenigstens so viel, daß ihm diese, dem Abendmahl gegenüber, als das Wichtigere erschienen sein muß; wie er sie denn auch als eine Handlung

betrachtet, welche von den Jüngern wiederholt werden sollte. Das „bildet einen merkwürdigen Gegensatz gegen das Factum", daß vielmehr das Abendmahl, und nicht ebenso die Fußwaschung, „als ein Institut in die christliche Gemeinde eingeführt worden ist" (S. 420). Es müssen also die übrigen Apostel die von Jesu bei der Austheilung von Brod und Wein gesprochenen Worte als einen hierauf gerichteten Befehl verstanden haben. In den Worten selbst liegt nach Schleiermacher eine solche Anordnung für den ganzen Umfang und die ganze Zukunft der Kirche nicht, sie konnten auch lediglich auf den Kreis der Apostel bezogen werden; doch „da wir nicht dafür haften können, daß wir die eigentlichen Worte Christi noch haben", sofern sie ja in den verschiedenen Berichten verschieden lauten, so können wir immerhin annehmen, „daß die Apostel Recht gehabt haben, ihn so zu verstehen"; wobei es dann freilich räthselhaft bleibt, daß Johannes die Sache anders angesehen haben soll (S. 419 ff.). Man sieht, wenn es sich blos um die vier Evangelisten handelte, so würde Schleiermacher, wie sonst immer, kurz entschlossen den drei ersten den Mißverstand, das richtige Verständniß dem vierten zutheilen; aber die erstere Seite ist diesmal durch den Apostel Paulus und die Praxis der Kirche von den ältesten Zeiten her verstärkt: da wagt er doch nicht, sich so unbedingt wie sonst für den Johannes auszusprechen, sondern bleibt, wie auch in seiner

Glaubenslehre [1]), dabei stehen, es unentschieden zu lassen, ob Jesus selbst es mit dem Abendmahl auf ein bleibendes Institut abgesehen hatte, oder ob nur die Apostel später Grund zu haben glaubten, seine Worte so zu verstehen; „zumal wir", setzte er in einem früheren Jahrgang seiner Vorlesung hinzu, „genug daran haben, wenn es nur die Ueberzeugung der Jünger war, in der Einsetzung und Wiederholung dieser Handlung dem Willen Christi gemäß zu handeln."

Dieselbe Schwierigkeit, das Stillschweigen seines Hauptevangelisten, tritt Schleiermacher'n gleich hernach bei der Scene in Gethsemane entgegen, wird aber von ihm hier mit weit mehr Entschlossenheit, doch fragt sich, ob mit ebenso viel Glück, gelöst. Auch ist es diesmal mehr als nur Stillschweigen, da vielmehr der eine Bericht, wie Schleiermacher richtig einsieht, den andern ausschließt. Soll man sich nämlich denken, daß auf die Abschiedsreden und das hohepriesterliche Gebet bei Johannes der Seelenkampf im Garten, wie ihn die Synoptiker beschreiben, gefolgt sei, „so muß man", urtheilt Schleiermacher, „eine Gewalt dunkler Vorstellungen oder unbestimmter Gefühle in Christo zugeben, von denen schwer ist, sie ihm zuzuschreiben, weil sie gerade auf einen so besonnenen, festen, mit dem göttlichen Willen übereinstimmenden Zustand fol-

[1]) II, §. 139, 3, S. 431 ff.

gen" (S. 421 ff.). Wenn er dabei von der synoptischen Erzählung sagt, wir haben sie „offenbar nicht mehr in der ursprünglichen Gestalt: man brauche nur die dreifache Wiederholung zu betrachten, um sich zu überzeugen, daß das keine buchstäbliche Relation sei, denn eine solche solenne Zahl müsse die Vermuthung erregen, daß die Erzählung zu einem bestimmten Zweck (um recht vorbildlich zu sein) so eingerichtet sei"; der stärkende Engel bei Lucas sei „noch ein besonderer Zuwachs; da können wir nicht sagen, was wir als das wahre Factum anzusehen haben; vielleicht gehöre die geschichtliche Grundlage in einen früheren Zeitpunkt" (S. 422 ff.) — mit diesen Urtheilen Schleiermacher's wird man sich im Ganzen nur einverstanden erklären können. Doch schon die letztere Vermuthung, das Geschichtliche an der Sache gehöre vielleicht in einen früheren Zeitpunkt, zeigt uns, woher auch hier bei Schleiermacher der Wind weht: aus Johannes nämlich, dessen Erzählung 12, 27 er als die Grundlage der synoptischen vom Seelenkampf in Gethsemane zu betrachten scheint. Und sogleich erkennen wir auch, wie gerade in dieser Partie einer der Gründe liegt, warum Schleiermacher den johanneischen Christus dem synoptischen vorzieht. Wenn er nämlich „eine solche Niedergeschlagenheit der Seele", wie die synoptische Erzählung sie uns schildert, „zu der Einkleidung" rechnet, „welche die Relation erfahren habe, damit das Beispiel Christi

desto anwendbarer wäre auf Andere, bei denen diese ebenso vorkommen könnte", so stellt er sich selbst auf die Seite derer, welchen „der Unterschied zwischen der Schwachheit und einem sündhaften Zustand" als ein solcher erschien, der „nicht festgehalten werden könne" (S. 422. 424).

Schon vorher, auf den Hinausweg zum Oelberg, fällt die dem Lucas (22, 36 ff.) eigenthümliche Rede von den Schwertern, die Jesus seine Jünger auffordert zu kaufen, und auf die erhaltene Auskunft, daß deren zwei da seien, diese für hinreichend erklärt. Den Widerspruch dieser Erzählung mit dem Tadel, den Jesus hernach über den Schwertschlag des Petrus ausspricht, sucht Schleiermacher durch die Voraussetzung zu erklären, für den Fall, daß die Hohenpriester ihn durch Leute ohne officiellen Charakter würden greifen lassen wollen, sei er nicht gesonnen gewesen, sich das ohne Gegenwehr gefallen zu lassen; da es dann aber Leute von der Tempelwache waren, die sie schickten, habe er der gesetzlichen Gewalt nicht widerstehen wollen (S. 417 ff.). Eine scharfsinnige Vermuthung, mit der sich aber der vereinzelten und räthselhaften Notiz bei Lucas gegenüber nichts weiter ausrichten läßt.

Ueber alle diese Scenen, vom Einzug in Jerusalem an bis zum Tode Jesu, ist Schleiermacher in der letzten gedruckten Vorlesung, vermuthlich weil die Zeit drängte, sehr kurz hinweggegangen; weswegen wir da

und dort aus den früheren Jahrgängen Ergänzungen geben wollen. Die Gefangennehmung betreffend, verdankt er es dort seinem Johannes sehr, daß ihn dieser von dem Judaskuß zu befreien scheint, den er „erstaunlich widerlich“ findet; wie wir natürlich auch, und den ganzen Mann dazu, ohne darin einen Grund zu sehen, ihn geschichtlich anzuzweifeln. Ob das Hinfallen der Schergen vor dem: Ich bin's! bei Johannes Schleiermacher'n ebenso willkommen ist, und ob er es aus der „Dignität Christi“ zu deduciren oder exegetisch abzuschwächen versucht hat, haben wir nicht finden können. Der Kreuzträger Simon von Cyrene bleibt, unerachtet des Stillschweigens des vierten Evangeliums, unbeanstandet (S. 446. 455 und in dem früheren Heft); was um so auffallender ist, da Schleiermacher der Folgerung, die aus solcher Substitution auf körperliche Schwachheit Jesu gezogen zu werden pflegt, durch Eröffnung der Möglichkeit vorzubeugen sucht, es sei vielleicht geschehen, um ihn von gemeinen Verbrechern zu unterscheiden.

Wenn weiterhin die drei ersten Evangelisten Jesum vor den wirklichen Hohenpriester Kaiphas geführt werden lassen, Johannes aber vor dessen Schwiegervater, den Althohenpriester Hannas, so hat hier für Schleiermacher natürlich Johannes Recht, für dessen Erzählung schon die „Umständlichkeit“ als Beweis der Wahrheit angerufen wird. Erklärt wird die Sache vermuthungs-

weise daraus, daß der alte Herr in der späten Nachtstunde sich nicht in die Versammlung begeben, und doch eine Meinung nach eigener Anschauung abgeben wollte. Die späteren Evangelisten haben dann die beiden Hohenpriester für Einen genommen, und daher von zwei Verhören vor Kaiphas gesprochen. Was vor diesem vorgegangen, unerachtet nur dies die eigentlich amtliche Vernehmung Jesu war, wird im vierten Evangelium nicht angegeben: „da muß also", folgert Schleiermacher sehr leichthin, „Johannes nicht dabei gewesen sein" (S. 422 ff.). Daß er auf die Zeugenaussage wegen der Rede vom Abbruch und Wiederaufbau des Tempels so wenig Gewicht legt und meint, „daraus sei nichts zu machen gewesen" (S. 423. 426. 429), will uns nicht als ein glückliches kritisches Urtheil erscheinen. Wie Schleiermacher weiterhin die evangelischen Erzählungen von den Verhören Jesu vor dem Hohenpriester, vor Pilatus und Herodes, pragmatisch und kritisch, immer mit Zugrundlegung des Johannes als Norm, in einander arbeitet, hat für uns hier kein weiteres Interesse. Nur dies ist zu bemerken, daß er, ähnlich wie die neueren Bearbeiter der Geschichte des Sokrates, sich bestrebt zeigt, die Widersacher und Richter Jesu menschlicher und gewissermaßen geschichtswürdiger darzustellen. Das Synedrium war nach ihm ohne „persönliche Leidenschaftlichkeit gegen Jesum, nur geleitet durch die Besorgniß, was sich aus seiner Wirksamkeit

für die allgemeinen Angelegenheiten ergeben könnte" (S. 430). Pilatus aber, nachdem die zuständige jüdische Behörde über eine Sache, die in ihrer Competenz lag, ihren Spruch gefällt hatte, „konnte mit vollem Recht, ohne daß er eigentlich seine Pflicht verletzte, das Urtheil bestätigen"; nur daß er, nachdem er einmal persönlichen Antheil an der Sache Jesu genommen und ihn zu retten versucht hatte, sich durch die Drohung der Juden mit Anschwärzung beim Kaiser in die Enge treiben ließ, „ist eine Feigherzigkeit gewesen, und da hat er seiner Ueberzeugung eigentlich zuwider gehandelt" (S. 437 ff.).

Wie Schleiermacher sofort auf die Kreuzigung zu sprechen kommt, tritt er gleich von Anfang in die Frage nach der Realität des Todes Jesu ein. Um diese zu constatiren, da die meisten Gekreuzigten sonst viel länger am Leben blieben, hat man Umstände zusammengesucht, die bei Jesu ein schnelleres Eintreten des Todes erklärlich machen sollen. Man hat sich insbesondere theils auf seine zarte Constitution, theils auf die angreifenden Umstände, die seiner Kreuzigung vorangingen, berufen. Beide Berufungen sind von Schleiermacher nicht günstig angesehen. Gegen die erstere wendet er ein, daß von solcher Constitution in dem früheren Leben Jesu keine Spur sich finde: es sei kein Fall nachzuweisen, „wo Christus an einer geistigen Thätigkeit wäre gehindert worden durch etwas

Mangelhaftes in der leiblichen Seite seiner Erscheinung". Fühlt man schon hier den dogmatischen Wind, so wird dieser noch unverkennbarer in der Bemerkung Schleiermacher's: „wenn Jemand die Frage aufstelle, ob Christus in Betreff seiner körperlichen Constitution als ein zartes, an das Schwächliche grenzendes Wesen anzusehen sei, so sei ihm diese Frage nicht gleichgültig" (S. 445). Natürlich; da ja laut der Glaubenslehre [1]) aus der Urbildlichkeit Christi eine Gesundheit folgt, „welche gleichweit entfernt ist von einseitiger Stärke oder Meisterschaft einzelner leiblicher Functionen und von krankhafter Schwächlichkeit". Aber auch von besonderen schwächenden Vorgängen, die der Kreuzigung Jesu vorangegangen, will Schleiermacher nichts wissen. Die Scene in Gethsemane, auf die man sich berufe, sei nicht streng historisch, und das Wahre daran wahrscheinlich früher zu setzen; die Geißelung aber sei mit allen zu Kreuzigenden vorgenommen worden, habe also bei Jesu nichts Besonderes begründen können. So richtig dies ist, so liegt doch auch hier bei Schleiermacher ein dogmatisches Interesse im Hintergrund. Er will seinen Christus nicht nur überhaupt nicht schwächlich, sondern auch bis zum Tode nicht in einem geschwächten Zustande haben. Es gibt für ihn „ein Interesse an der Stetigkeit des Bildes, das wir uns

---

[1]) II, §. 98, 2, S. 91.

von Christo gemacht haben, daß das rein bis zum letzten Augenblick dasselbe bleibe" (S. 444 ff.): der Mensch mit dem schlechthin kräftigen Gottesbewußtsein, das sich doch nur im Verhältniß zu dem sinnlichen Bewußtsein in ihm verwirklichen konnte, muß sich auch diesem sinnlichen Bewußtsein nach bis zum Ende in einem Zustande der Vollkräftigkeit befunden haben.

Nur der zufälligen Ungleichheit läßt Schleiermacher hier einen Spielraum, die in der Natur der Hinrichtungsart lag. Die Kreuzigung, sagt er, von Unkundigen vollzogen, war eine rohe Operation, durch welche der Organismus mehr oder weniger verletzt werden konnte. Je nachdem die Nägel eingeschlagen wurden, war die Verblutung, je nachdem den Gliedern eine Lage gegeben wurde, die Ausspannung des Körpers mehr oder weniger stark. An sich waren die Nägelwunden nicht tödtlich, „es mögen zwei oder vier gewesen sein"; aber je nachdem sie beschaffen waren, konnte dies den Eintritt des Todes beschleunigen. „Bekanntlich", setzt Schleiermacher in Bezug auf die Zahl der Nägel hinzu, „hat sich neulich Herr Domherr Hug in Freiburg zu einer Vertheidigung der vier Wunden Christi aufgeworfen" (S. 447). Ei, warum dieser spitze Ton, wenn die Zahl der Nägel so gleichgültig ist? Dem alten Paulus in Heidelberg war sie nicht gleichgültig, er schrieb gegen jene Hug'sche Beweisführung seine „Zwei Nägel weniger für den Sarg

des Rationalismus", er sah also in der Frage nach der Zahl der Nägel eine Lebensfrage für den ganzen theologischen Standpunkt, dessen Vertreter er war. Aber Schleiermacher ist ja kein Rationalist, wie kann ihn diese Frage berühren? Das werden wir gleich näher sehen.

In der That, der Frage: war der Tod Jesu ein wirklicher oder nicht? tritt Schleiermacher zunächst mit der Versicherung gegenüber: „für mich erscheint es als etwas ganz Gleichgültiges, ob man das Eine sagt oder das Andere sagt". Aber, setzt er hinzu: „zu gleicher Zeit behaupte ich: es gibt gar kein Mittel, das Eine oder das Andere zu beweisen" (S. 443). Und nun zeigt er ganz treffend, wie sich weder dogmatisch die Nothwendigkeit, noch exegetisch-physiologisch die Wirklichkeit des Todes Jesu erhärten lasse. Was das Erstere betrifft, so „könne es für die göttliche Gerechtigkeit kein Unterschied sein, ob der Tod Christi ein wirklicher war oder ein todähnlicher Zustand; sobald er nur den Act des Sterbens vollzogen hatte in seiner geistigen Bedeutung, sein Bewußtsein auf den Nullpunkt gekommen, er durch die Schmerzen des Todes hindurchgegangen war" [1]), so war der göttlichen Gerechtigkeit nach kirchlicher Voraussetzung genug gethan; ob dann auch noch „das Physische" des Sterbens „zu seiner Vollendung

[1]) Vgl. auch Schleiermacher's Festpredigten, I, S. 297.

gekommen oder nicht", sei „für diese Beziehung der Sache gleichgültig" (S. 443). Physiologisch aber stehe fest, „daß es kein sicheres Kennzeichen des Todes gibt, als die Verwesung", d. h. „das Wiedereintreten des chemischen Prozesses, der im Leben durch die Lebenskraft gehemmt ist" (S. 443 ff.); daß aber die Verwesung bei Jesu eingetreten gewesen, lasse sich exegetisch-historisch nicht erweisen. Von hier aus schraubt dann Schleiermacher die kirchlichen Ausleger, indem er ihnen aus den Schriftbuchstaben selbst nachzuweisen sucht, daß Jesus nicht wirklich todt gewesen sein könne. Nach den Worten in der Pfingstrede des Petrus, Apostelgesch. 2, 27 (aus Psalm 16, 10), sollte der Heilige Gottes, d. h. Christus, die Verwesung nicht sehen. Wäre er aber nur einen Augenblick todt gewesen, so wäre die Verwesung dagewesen; denn zwischen beiden sei kein Zwischenraum denkbar (S. 444), oder, wie sich Schleiermacher anderswo ausdrückt [1]), „sterben und zu verwesen anfangen sei dasselbe". Wenn sich hier Schleiermacher sogar in einer Predigt [2]) den Schluß erlaubte: „habe der Apostel seine Worte eigentlich und streng genommen, so habe er denken müssen, das Leben des Erlösers sei doch nicht ganz und gar entflohen gewesen, weil er sonst, wenngleich nur in deren ersten

[1]) Predigten, dritter Band (in der Ausgabe der sämmtlichen Werke) S. 257.

[2]) Ebendaselbst.

Anfängen, die Verwesung müßte gesehen haben": so hat er doch wohl im Stillen vorausgesetzt, daß der Apostel die Worte eben nicht streng, d. h. nicht im Sinne unserer heutigen Naturwissenschaft, sondern der damaligen und auch noch jetzigen Volksvorstellung genommen habe, wornach Einer gar wohl eine Weile todt und zwar wirklich todt sein konnte, ohne daß schon die Verwesung ihren Anfang nahm. [1])

Doch Schleiermacher's Behauptung war ja: weder das Eine noch das Andere, weder daß der Tod Jesu ein wirklicher, noch daß er kein wirklicher Tod gewesen, lasse sich beweisen. Nun hat er aber nur das Erstere, die Unerweislichkeit des wirklichen Todes, nachgewiesen: wo bleibt, wenn seine Stellung doch eine so unparteiische ist, der Beleg, daß ebensowenig die Nichtrealität des Todes Jesu sich beweisen lasse? Dem Satze: der einzig sichere Beweis für die Wirklichkeit des Todes sei die Verwesung, war der andere gegenüberzustellen: das sichere Zeichen, daß der Tod kein wirklicher gewesen, sei, wenn der Todtgeglaubte wieder zum Leben komme. Dies ist bei Jesu den Neutestamentlichen Berichten zufolge der Fall gewesen. Da wäre also der Beweis, daß sein Tod kein wirklicher gewesen war, in dem Falle geführt, wenn seine Wiederbelebung nicht ein absolutes Wunder gewesen ist. Daß sie dies für Schleiermacher nicht ist, erhellt schon aus der Art, wie er

[1]) Vgl. mein Leben Jesu f. d. d. V. S. 27.

ihr Product, den neuen Zustand Jesu, auffaßt. Wem die Auferstehung ein Wunder ist, dem muß auch ihr Product ein Wunder, das neue Leben, die neue Leiblichkeit Jesu eine übernatürliche sein. Wer so, wie wir von Schleiermacher sehen werden, beeifert ist, den Zustand Jesu nach der Auferstehung als einen vollkommen natürlichen, als reine Fortsetzung des früheren darzustellen, der bekennt damit deutlicher als mit Worten, daß ihm auch die Auferstehung selbst nur ein natürliches Wiederaufleben ist.

Auch der johanneische Lanzenstich, für Schleiermacher begreiflich eine unumstößliche Thatsache, gibt ihm so wenig als die zwei Nägel mehr eine Bürgschaft für die Wirklichkeit des Todes Jesu. Der Stich hatte ja nicht den Zweck, Jesum zu tödten, wenn er noch lebte, sonst hätte man ihm wie den Andern die Knochen zerschlagen; sondern zu versuchen, ob er noch Lebenszeichen geben würde: so wird man wohl eine empfindliche, aber nicht eine Stelle getroffen haben, wo der Stich, wenn er nicht tief ging, tödtlich gewesen wäre. „Daß nun Blut und Wasser aus der Wunde kam, war dem Kriegsknecht noch ein Zeichen mehr von dem Tode Christi, denn wenn Christus noch im lebenden Zustande gewesen wäre, so würde sich Lymphe und Blut nicht haben unterscheiden lassen; es war also eine chemische Zersetzung des Bluts“ — doch wird unten als Variante die Einschränkung gegeben: „Lymphe und

serum schied sich schon, obwohl nicht vollkommen, sonst hätte kein Blut fließen können" (S. 455 ff.). Man sieht, Schleiermacher sucht hier eine Mitte zwischen lebendig und todt, die sich natürlich nicht finden läßt. Besser, weil entschiedener rationalistisch, hatte er in einem früheren Jahrgang der Vorlesung gesagt, das „Blut und Wasser" dürfe nicht von einer Decomposition des Bluts verstanden werden, denn das wäre die Verwesung gewesen, die Jesus nach Apostelgesch. 2, 27 nicht gesehen habe (aufrichtig gesprochen: denn in diesem Fall wäre kein Aufleben mehr möglich gewesen); sondern aus einigen Gefäßen sei Blut, aus andern Lymphe ausgeflossen. „Also, was wir hier sagen können", heißt es zum Schluß, „ist nur, daß auch denjenigen, welche den Auftrag hatten, den möglichst unmittelbaren Tod der Gekreuzigten zu bewirken, Christus wirklich als gestorben erschienen ist, und zwar wider Erwarten, denn es war Gegenstand der Verwunderung. Weiter haben wir in das Factum gar nicht einzugehen, weil sich darüber nichts ermitteln läßt" (S. 455 ff.). Dies klingt wie eine Entschuldigung, ist aber eine Warnung, gleichsam ein Todtenkopf, an einer gefährlichen Badestelle aufgesteckt: hier soll man nicht weiter denken, weil sonst der Glaube leicht Schaden leiden könnte. Nämlich auf Schleiermacher's Standpunkte: auf dem unsrigen liegt die Gefahr für den

Glauben an einer ganz andern Stelle, als da, wo es sich um Beurkundung des Todes Jesu handelt.

Gehen wir ein paar Schritte zurück, so ist unter Schleiermacher's Bemerkungen über die Kreuzesworte Jesu besonders das, was er über den Ruf: Mein Gott u. s. f. bei Matthäus und Marcus sagt, für seine mehr dogmatische als historische Stellung bezeichnend. Er könne sich, erklärt er, die ganze Gemüthsstimmung Christi in diesem letzten Lebensabschnitt nicht anders denken, als wie sie sich in den Abschiedsreden bei Johannes darstelle, und da sei ihm ein Rückfall in solche Gemüthsbeunruhigung, wie sie in jenem Worte liegen würde, nicht wahrscheinlich. „So wie ich mir das denken soll als einen Ausdruck des Selbstbewußtseins Christi, so kann ich damit nicht fertig werden; ich kann mir keinen Moment denken, wo das Verhältniß zwischen Gott und Christus alterirt gewesen wäre, es muß immer dasselbige sein, und das Einssein mit dem Vater kann niemals aufgehoben sein; aber in solchem Ausruf erscheint das durchaus aufgehoben" (S. 451). Die Auskunft, die Worte nur als Anführung des ganzen Psalms (22), der mit dem freudigsten Aufschwung schließt, zu fassen, ist Schleiermacher'n mit älteren halb oder ganz rationalistischen Theologen gemein.

Den Wundern beim Tode Jesu gegenüber ist für Schleiermacher durch das Schweigen des Johannes

eine freie Stellung möglich gemacht. Zwei derselben, das Zerreißen des Vorhangs im Tempel und die Auferstehung der Heiligen, hatte er schon in seiner Schrift über den Lucas [1]), theilweise nach älteren Vorgängen, aus poetisch-symbolischen Darstellungen hergeleitet, wie sie in den christlichen Hymnen gebräuchlich gewesen seien. „Die nothwendig symbolische Deutung", bemerkt er auch jetzt über das erstere Wunder, „weist ziemlich klar auf den Ursprung dieser Erzählung aus einem solchen Ausdruck hin, womit das Verhältniß des neuen Bundes zum alten bezeichnet werden konnte, und da kann man sich leicht denken, wie in christlichen Reden und noch mehr in christlichen Hymnen gesagt wurde, daß mit dem Tode Christi der Vorhang des Tempels zerrissen sei, wie wir das im Hebräerbrief (6, 19 f. 9, 6—12, 10, 19 f.) dem Sinne nach sehr ähnlich finden; die symbolisch dargestellte Lehre wird dann später als Factum gedeutet worden sein" (S. 449). Auch die Auferstehung der Heiligen läßt sich nach Schleiermacher, besonders weil man nicht weiß, wie es mit diesen Heiligen gewesen sein soll vom Tode Jesu an, wo sich ihre Gräber geöffnet, bis zu seiner Auferstehung, wo sie in die heilige Stadt gegangen und Vielen erschienen sein sollen, nicht als Factum construiren, und so müssen wir auch hier auf

[1]) S. 293 f.

ähnlichen Ursprung in christlichen Reden und Hymnen schließen (S. 450). Im Zusammenhang mit diesen Zügen erklärt sich Schleiermacher zuletzt geneigt, auch von der Finsterniß während der Todesstunden Jesu zu vermuthen, daß sie „wohl eher aus poetisirender Darstellung in die schlichte Erzählung hineingekommen sei" (S. 454). Er hatte sie nämlich von vorne herein als wirkliche Thatsache zu fassen und sich dabei im kleinlichsten Geschmacke der natürlichen Erklärung mit Bemerkungen zu helfen gesucht, wie die: dergleichen atmosphärische Verfinsterungen seien etwas, „was wir vorübergehend sehr oft erleben", und wenn wir es nur „in jenen drei Stunden nicht als continuum denken", was gar nicht nothwendig sei, „sondern in öfterer Wiederholung, so falle das Wunderbare ganz hinweg" (S. 448).

In der Geschichte von dem Begräbniß Jesu gibt Schleiermacher vor Allem die Erzählung des Matthäus von der Wache als von allen Seiten unwahrscheinlich und unhaltbar auf. Das Nähere der Bestattung betreffend, ist ihm besonders wichtig die Abweichung, daß nach den synoptischen Evangelien das Grab, worein Jesus gelegt wurde, dem Joseph von Arimathia gehörte, während bei Johannes davon keine Andeutung gegeben wird, sondern es heißt (19, 41 f.): an dem Orte der Kreuzigung sei ein Garten und darin ein neues Grabmal gewesen, in dieses habe man Jesum der Nähe

und nöthigen Eile wegen gelegt. „Aus dieser Nachricht", bemerkt Schleiermacher, „scheint ganz bestimmt geschlossen werden zu müssen, daß das Grab, worein Christus gelegt wurde, nicht dem Joseph gehörte, denn sonst wäre diese Motivirung (mit der Nähe) nicht nöthig gewesen" (S. 457). In diesem Widerspruche zwischen den Synoptikern und Johannes „könne man", meint er, „nicht umhin, dem Johannes Recht zu geben"; er erscheine als der genauer Unterrichtete, während die übrigen von der naheliegenden Voraussetzung ausgingen, das Grabmal, worin Joseph den Leichnam beisetzte, werde auch sein Eigenthum gewesen sein. Die Bestattung geschah in Eile, wahrscheinlich ohne Verabredung mit dem Eigenthümer des Gartens und des Grabmals; da sieht nun Schleiermacher eine doppelte Möglichkeit: entweder wurde der Leichnam Jesu nur einstweilen in diesem Grabe deponirt, und Joseph wollte ihn nach dem Sabbat in sein Erbbegräbniß, möglicherweise nach Arimathia, verbringen lassen; vielleicht, da von Joseph weiter nichts mehr verlautet, hatte dieser auch die weitere Sorge für den Leichnam dem Nicodemus überlassen. Oder aber konnte und sollte der Leichnam, vermöge einer Verständigung mit dem Eigenthümer, in dem Grabe bleiben: „das ist", urtheilt Schleiermacher, „nicht mehr zu entscheiden" (S. 458). Doch werden wir später finden, daß ihm

der erstere Fall, die blos interimistische Beisetzung, der wahrscheinlichere war.

Von der Auferstehung Jesu lehrt Schleiermacher in der Dogmatik[1]), wie von den Wundern, sie gehöre weniger zu der Lehre von der Person Christi, als zu der Lehre von der Schrift. Die Jünger haben in ihm den Sohn Gottes erkannt, ehe sie von derselben etwas ahnen konnten, und so könne auch in uns der rechte Glaube an Christum vorhanden sein, ganz ohne Rücksicht auf seine Auferstehung. Aber sie finde sich erzählt in der Schrift, und darum nehmen wir sie an. Und ein mittelbarer Zusammenhang mit dem Glauben an Christum selbst finde doch statt. Wer nämlich des Wunderbaren wegen, um die Auferstehung nicht als buchstäbliche Thatsache annehmen zu müssen, lieber voraussetze, „die Jünger haben sich getäuscht und Inneres für Aeußeres genommen", der lege ihnen eine solche geistige Schwäche bei, daß nicht nur ihr ganzes Zeugniß von Christo unzuverlässig werde, sondern auch Christus selbst, wenn er sich solche Zeugen wählte, müßte entweder ein schlechter Menschenkenner gewesen sein, oder, falls er es absichtlich that, würde seine Redlichkeit verdächtig. Schon hier sehen wir, wie die Spitze der Schleiermacher'schen Polemik in diesem Stücke nur gegen die Annahme derjenigen Art von Täuschung sich kehrt, die Inneres für Aeußeres nimmt,

[1]) II, §. 99, S. 92 ff.

d. h. gegen die Ansicht, daß Jesus wirklich gestorben aber nicht wirklich wieder zum Leben gekommen sei, sondern die ersten Jünger, wie später Paulus, subjective Erscheinungen für objective genommen haben; den andern denkbaren Fall, daß die Jünger einen bloßen Scheintod für wirklichen Tod und einen natürlich wieder zum Leben Gekommenen für einen wunderbar Erweckten gehalten hätten, läßt er unberührt, als wäre das nicht ebenso eine Täuschung, und eine noch viel gröbere, gewesen.

„Die Erzählungen", sagt er demgemäß auch in der Vorlesung, „von dem, was sich nach dem Kreuzestode Jesu zwischen ihm und seinen Jüngern begeben hat, sind meinem Urtheile nach auf solche Weise beglaubigt, daß ich nicht dem Gedanken Raum geben kann, entweder es sei eine Erfindung späterer Zeit, oder es habe eine Selbsttäuschung der Jünger obgewaltet" (S. 503). Und fast etwas gereizt an einer andern Stelle: „Wenn man sagt: alle diese Erzählungen von dem Zusammensein Christi nach seinem Kreuzestode mit seinen Jüngern sind Täuschung, so sind alle Erzählungen von Christo Täuschung: diese Erzählungen stellen sich hin als wirklich Wahrgenommenes; entweder die ganze Sache aufgeben, oder dieses auch annehmen, alles Andere ist Inconsequenz" (S. 471). Es ist kein gutes Zeichen für die Sache, die er eben verficht, wenn ein sonst für das Gegentheil bekannter

Mann in hitzig übertreibende Rednerei verfällt. Wenn ich einem nicht glaube, der mir erzählt, ein Verstorbener sei zu der verschlossenen Thüre hereingekommen, und unmittelbar darauf habe er gegessen und sich betasten lassen: soll ich ihm auch nicht glauben dürfen, wenn er mir von dem Tode und dem früheren Leben des Mannes ganz natürliche Dinge berichtet? Der Satz: wer Einmal flunkert, bei dem ist man nie davor sicher, kann doch in dieser Unbestimmtheit, und vollends in der Umkehrung: weil er in einigen Stücken gewiß nicht geflunkert hat, so ist es ihm auch in andern nicht zuzutrauen, unmöglich zum Grundsatz der historischen Kritik gemacht werden. Sondern man wird erst zu ermitteln haben, was nothwendig geflunkert sein muß, weil es geschichtlich unmöglich ist, dann wird man zu beobachten haben, an welchen Punkten der Erzähler in der Regel in's Flunkern geräth, und darnach wird sich eine Aussonderung des Wahren und Unwahren in seiner Erzählung mit der Einschränkung vornehmen lassen, daß man zwar über dasjenige, was nothwendig unwahr sein muß, sicher in's Reine kommen kann, über dasjenige hingegen, was an sich wohl wahr sein könnte, es aber vielleicht doch auch nicht ist, immer noch eine Ungewißheit bleiben wird. Bei den Evangelisten nun ist der Punkt, der sie (von dem mehr negativen Einfluß der Zeit- und Ortsferne, des Hindurchgangs ihrer Berichte durch die mündliche Ueber-

lieferung, dann von der färbenden und umgestaltenden Einwirkung der urchristlichen Parteiverhältnisse abgesehen) regelmäßig aus dem historischen Geleise bringt, ihre immer mehr in's Uebernatürliche sich steigernde Messiasvorstellung in der Uebertragung auf Jesum, als deren unmittelbares Ergebniß das Wunderhafte in ihren Berichten erscheint. Von diesem Wunderhaften aber bildet dasjenige, was mit der Auferstehung zusammenhängt, die Spitze, weil es den Rückschlag bezeichnet gegen die stärkste Negation jenes Messiasbegriffs, die in dem gewaltsamen Tode Jesu lag, und von seinen ersten Anhängern mittelst jener krampfhaft gesteigerten Gemüthszustände, deren Ergebniß die Christusvisionen waren, überwunden worden ist.

Es ist ganz im Sinne des angeführten Schleiermacher'schen Ausspruchs, wenn er die Widersprüche in der Auferstehungsgeschichte, die den Gegnern des Christenthums von jeher als eine Hauptwaffe gedient haben, auf gleiche Linie mit den Widersprüchen zu stellen sucht, die sich auch in den früheren Theilen der evangelischen Nachrichten über Jesum finden. Er weist insbesondere auf die Differenz zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten hin, die durch die ganze Geschichte Jesu hindurchgehe: aber in der Auferstehungsgeschichte ist es nicht blos dies, sondern da, kann man sagen, widerspricht jeder jedem und sogar sich selbst. Im Allgemeinen ist es ganz die richtige Stel-

lung, nämlich die schon von Lessing eingenommene, wenn Schleiermacher unumwunden wirkliche, nur vermuthungsweise zu lösende Widersprüche in diesen Erzählungen zugibt, dabei jedoch geltend macht, dergleichen „kommen überall vor, wo Einzelnheiten erzählt werden von Augenzeugen, welche dann wiederholt werden von andern, wo einer sich die Mängel der Erzählung aus andern Erzählungen oder aus seiner eigenen Conjectur ergänzt" (S. 461). Aber sicher würde Lessing den Kopf geschüttelt haben, wenn nun Schleiermacher mit seiner „Maxime" hervorgerückt wäre, auch hier müsse Johannes unser Führer sein, denn sein Evangelium sei „eine Relation von einem Augenzeugen", und was er nicht selbst gesehen, das sei doch „unmittelbar aus dem Bericht der Augenzeugen in den seinigen übergegangen" (S. 461. 464).

Immer ist in Schleiermacher's Kritik der evangelischen Geschichte die Prämisse, die Abweichungen und Widersprüche in den Berichten, richtig dargelegt, das Dilemma, wo es ein solches gibt, scharf aufgestellt; aber die Entscheidung fällt in der Regel nicht nach dem Sachverhalt, sondern nach einem vorgefaßten Urtheil aus. Daß Matthäus von Erscheinungen Jesu, welche die Jünger in und um Jerusalem gehabt hätten, nichts weiß; daß Lucas „zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Kunde von der Sache gehabt", am Anfange der Apostelgeschichte „eine Correctur" seines

Berichts am Ende des Evangeliums gegeben hat („im Evangelium geht eigentlich Alles an demselben Tage vor, und das Allerletzte", die Himmelfahrt, „scheint sich unmittelbar anzuknüpfen an die Zusammenkunft Christi mit den Jüngern am Osterabend; hingegen am Anfang der Apostelgeschichte holt Lucas nach, da hat er eine ganz andere Notiz, da gibt er einen Zeitraum von 40 Tagen an, während welcher Christus den Jüngern erschienen sei, und nun erzählt er die Himmelfahrt als eine weit von jenem ersten Abend nach der Auferstehung entfernte Begebenheit"); daß die Tendenz des Matthäus und Marcus in diesem Abschnitt gar keine eigentlich historische, d. h. auf zusammenhängende Darstellung der einzelnen Vorfälle gerichtete ist, sondern dem ersteren sei es nur darum zu thun, neben dem ersten Bekanntwerden der Auferstehung einerseits den Unglauben der Juden und die Entstehung der Fabel von dem Leichendiebstahl begreiflich zu machen, andererseits die Verkündigungsthätigkeit der Apostel auf den Befehl Christi zu stützen, und ebenso haben die einzelnen Erzählungen bei Marcus (gegen dessen Schluß, wie auch gegen das 21. Kapitel des Johannes, Schleiermacher kein kritisches Bedenken hat) lediglich die Tendenz, theils den Unglauben der Jünger und dessen Tadel durch den erscheinenden Christus zu schildern, theils den Erfolg des Evangeliums auf den Befehl und die Verheißung Christi zu-

rückzuführen (S. 460 ff.) — in alle dergleichen Widersprüche und Mängel der Berichte sieht Schleiermamacher so scharf wie nur irgend einer hinein. Aber schon wenn er nun dem Lucas „eine rein historische Tendenz" zuschreibt, in dessen Eß- und Tastproben doch die dogmatische mit Händen zu greifen ist, so merkt man bereits, wie es dem Johannes zugeht, dem es nun vollends um gar nichts als um treues Wiedergeben des Selbsterlebten oder von Augenzeugen Vernommenen zu thun sein soll (S. 463).

Das Dilemma aber, das sich aus der Gesammtbetrachtung der evangelischen Auferstehungsberichte ergibt, hat Schleiermacher nun wieder auf's Schärfste hingestellt. Wir haben „auf der einen Seite das Zusammenfließen der ganzen Angelegenheit gleichsam in einen einzigen Act, womit das Auferstehungsleben anfängt und auch schließt", nämlich die galiläische Zusammenkunft bei Matthäus; auf der andern „die Mannigfaltigkeit (von Erscheinungen) bei Johannes, zugleich mit der Erwähnung, daß noch weit Mehreres der Art hätte gegeben werden können, und dazu in Lucas die bestimmte Angabe des Zeitraums" von 40 Tagen. Da sind nach Schleiermacher „zwei entgegengesetzte Erklärungen möglich. Man kann sich denken: es hat sich an die einfache Erzählung allmählig Mehreres angeknüpft, was aber nicht so thatsächlich ist, sondern das Wunderbare der Begebenheit ist ausge-

sponnen worden. Die entgegengesetzte Erklärung ist: die Thatsachen sind in ihrer Mannigfaltigkeit von Anfang an überliefert gewesen, und nur die Art der Entstehung unserer Evangelien in Zeit und Localität, die wir nicht mehr bestimmen können, hat sie verhindert, das mit aufzunehmen" (S. 464).

Daß man in diesem Dilemma sich für die letztere Seite zu entscheiden habe, dafür beruft sich Schleiermacher auf den Apostel Paulus, der, einer der ältesten Zeugen, „im Korintherbrief (1 Kor. 15, 5 ff.) sogar noch andere Fälle anführt von Erscheinungen Christi vor seinen Jüngern, die in allen unseren Evangelien nicht stehen". Wird hiedurch gleich unwidersprechlich, was übrigens schon der Natur der Sache nach zu vermuthen war, daß bereits in der ersten Zeit nicht blos von einer, sondern von mehreren, an verschiedenen Orten vorgefallenen Christuserscheinungen die Rede ging: so erhellt mit nicht minderer Anschaulichkeit aus der Correctur, die nach Schleiermacher's Ausdrucke Lucas an seiner eigenen früheren Darstellung später anbrachte, daß der Gang, den diese Erzählungen nahmen, im Allgemeinen keineswegs der war, das Mehrere fallen zu lassen, sondern daß man im Gegentheil der, wie die einzelnen Erzählungen gesammelt wurden, immer mehr anschwellenden Zahl der Erscheinungen durch Erstreckung des Termins, bis zu welchem sie stattgefunden haben sollten, Raum zu machen suchte. Es muß folglich die

Fassung der Sache bei Matthäus einen andern Grund haben, als daß, wie Schleiermacher meint, zur Zeit der Abfassung dieses Evangeliums „schon Vieles der Art verloren war"; und da dürfen wir uns nur erinnern, wie der erste Evangelist bei den Reden Jesu die Gewohnheit hat, was bei verschiedenen Anlässen einzeln gesprochen worden war, in wenige große Redemassen zusammen zu ziehen, so sehen wir sogleich, daß er auch hier am Schlusse der irdischen Laufbahn Jesu ebenso zu Werke gegangen ist. Die verschiedenen Erscheinungen des Auferstandenen, von denen man sich erzählte, konnten ihm so wenig unbekannt sein, als sie dem Apostel Paulus oder dem Verfasser der entsprechenden Abschnitte des Hebräerevangeliums unbekannt waren, da sie gewiß zu den meist besprochenen Stücken der urchristlichen Ueberlieferung gehörten; von diesen lehnte er, der ächt historischen Erinnerung getreu, die jerusalemischen mit Ausnahme der Vorerscheinung vor den Frauen, ab, die galiläischen aber faßte er, seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit gemäß, in die Eine Schlußerscheinung zusammen. Ihm war es um eine Kundgebung zu thun, welche den gekreuzigten Messias nicht blos als wiederbelebten beurkunden, sondern zugleich als den zur Weltherrschaft erhöhten, seiner Gemeinde bis zum Ende dieser Zeit gegenwärtig bleibenden Herrn, und die Verkündigung des Evangeliums in aller Welt als sein unmittelbares Geheiß darstellen

sollte: Beides zusammen konnte sie nur dann leisten, wenn sie die erste und letzte war.

Ist hienach das von Schleiermacher behauptete Zusammenfließen der ursprünglichen Mehrheit in eine Einheit bei Matthäus in Vergleichung mit der älteren paulinischen Nachricht allerdings vorhanden, nur nicht als Folge des Erlöschens der ursprünglichen Kunde, sondern als schriftstellerisches Zusammenfassen: so zeigt sich, wenn wir mit der paulinischen Notiz die Darstellungen bei Lucas und Johannes vergleichen, der von Schleiermacher abgewiesene Fortschritt vom Einfacheren in's Zusammengesetztere doch. Freilich nicht der Zahl nach, da allerdings Paulus mehrere Erscheinungen aufführt, als jeder einzelne unserer Evangelisten; wohl aber in Hinsicht der Qualität. Paulus spricht von Erscheinungen schlechtweg; von Betastungs- und Eßproben, wie sich deren bei Lucas und Johannes finden, weiß er nichts; wie ja selbst in der bereits nicht mehr ursprünglichen Erzählung der Apostelgeschichte von der ihm zu Theil gewordenen Christuserscheinung wohl von Lichtglanz und Worten, aber weder von Fleisch und Knochen, noch von Bratfisch und Honigkuchen die Rede ist. Und das entspricht auch ganz der Natur der Sache. War einmal die Disposition dazu gegeben, so blieb es gewiß nicht bei Einer Vision, und hatten etliche Visionen stattgefunden, so durfte man für die frühzeitige Entstehung von noch weit mehr Er-

zählungen von solchen nicht sorgen. Ursprünglich lauteten diese Erzählungen, wie sie schon Anfangs lauten mußten: sie stellten das von der Einbildungskraft Vergegenwärtigte als äußerlich Angeschautes, das innerlich Vernommene als wirklich Gehörtes dar; mit dem Erwachen des Bedenkens, mit dem Lautwerden des Einwurfs jedoch, daß das noch keine genügenden Beweise der Realität jener Erscheinungen seien, kamen die Geschichten von handgreiflichen Proben hinzu, welche demnach das späteste Stadium in der Ausbildung dieser Erzählungen bezeichnen.

Was nun die einzelnen Erzählungsstücke, und zunächst diejenigen betrifft, welche die erste Kunde der Auferstehung, noch vor dem Erscheinen des Auferstandenen selbst, enthalten, so setzt hier Schleiermacher die Differenzen der verschiedenen Berichte nicht blos mit gewohnter Schärfe auseinander, sondern thut des Guten insofern zuviel, als er eine Differenz aufführt, die gar nicht vorhanden ist. Nicht blos darin nämlich sollen die Evangelisten von einander abweichen, daß die einen von Einem Engel reden, die andern von zweien, die einen die Erscheinung innerhalb, die andern außerhalb des Grabes stattfinden lassen; sondern „bei Matthäus und Johannes werden sie ausdrücklich Engel genannt; bei Marcus ist es ein Jüngling, bei Lucas sind's Männer: da liegt eine verschiedene Ansicht von der Persönlichkeit zu Grunde“ (S. 466 ff. 469), d. h.

Schleiermacher meint, unter den Männern bei Lucas und dem Jüngling bei Marcus seien im Sinne dieser Evangelisten nur Menschen zu verstehen. Daß dies wieder ein Stück schlechtester rationalistischer Exegese ist, bedarf heutzutage nur deswegen noch einigen Nachweises, weil es Schleiermacher ist, der sich derselben schuldig gemacht hat. Im Buch der Richter, Kap. 13, läßt der Erzähler den Manoah und sein Weib gleichfalls nur von einem Mann Gottes sprechen, den sie auch als Menschen behandeln; er aber, der es besser weiß, nennt ihn einen Engel (und ähnlich verhält es sich auch Richter 6, 22 und 1 Mos. 18. 19). Ebenso bezeichnen hier Matthäus und Johannes die Erschienenen nach ihrem Wesen, nämlich als Engel, Marcus und Lucas aber nach ihrer äußern Erscheinung, als Männer oder Jünglinge, ohne sich einfallen zu lassen, daß sie von Jemand mißverstanden werden könnten. Wenn also Schleiermacher die Frage stellt: „Was ist wahrscheinlicher: ein Mensch oder ein Engel?“ (S. 469) so müssen wir sagen, daß dies schlecht gefragt ist: sollen wir es von der Wirklichkeit verstehen, so sind freilich ohne Frage Menschen wahrscheinlicher als Engel; soll aber nach der Meinung der Evangelisten bei dieser Erzählung gefragt sein, dann ebenso gewiß das Gegentheil. Wenn daher Schleiermacher antwortet: „In einer so geschichtlichen Zeit wie jene war, ist wohl die Erscheinung von Engeln nicht mehr am Orte“, so er-

scheint solche Weisheit beinahe lächerlich; und wenn er weiter fragt: „Was ist wahrscheinlicher, daß einer einen Engel für einen Mann ausgibt, oder einen Mann oder Jüngling für einen Engel?“ und nun natürlich das Letztere wahrscheinlicher findet, so ist vielmehr zu antworten, daß von solchem verschiedenen Ausgeben, oder einer verschiedenen Ansicht von der Natur der Erscheinung, gar keine Rede ist, sondern die Verschiedenheit nur den Ausdruck betrifft, während Marcus so sicher wie Matthäus, und Lucas wie Johannes, an Engel gedacht haben.

Doch für seine rationalistische Verstocktheit wird Schleiermacher alsbald schwer bestraft durch die Verlegenheit, worein ihn seine Engelmenschen, und zwar gerade seinem Hauptevangelisten gegenüber, bringen. Bei den drei ersten fanden die Frauen den oder die Männer am oder im Grabe; wie nachher, der Erzählung des Lucas zufolge, auf die Frauenbotschaft hin Petrus zum Grabe ging, fand er Niemand: natürlich, da waren die Männer unterdessen wieder weggegangen. Bei Johannes dagegen sieht Magdalena zuerst nur den Stein weggewälzt, und läuft, ohne einen Engel oder Menschen wahrgenommen zu haben, zu den Jüngern in die Stadt. So weit wäre auch das noch gut: die Männer konnten ja eben in dem Grabe sein, in das Magdalena jetzt noch nicht hineingeblickt zu haben scheint. Nun kommt sie aber mit Petrus und Johan-

nes zurück, und während sie außen stehen bleibt, gehen nach einander die beiden Jünger in das Grab, ohne außer den leeren Tüchern das Mindeste wahrzunehmen. Aber kaum sind sie fort, so sieht Magdalena, wie sie sich in's Grab bückt, die zwei Engel, d. h. nach Schleiermacher Männer, darin. Da ist freilich räthselhaft, wie sie hineingekommen sein sollen, da sie unmittelbar vorher von den beiden Jüngern nicht darin waren gefunden worden, während Magdalena vor dem Grabe Wache stand. Daß gerade sein Johannes ihn in diese Verlegenheit setzt, nimmt ihm Schleiermacher beinahe übel. „Man muß sich wundern", sagt er, „daß er die Magdalena nicht genauer gefragt hat, wie sich das, was sie im Grabe gesehen hatte, zu seinem eigenen Imgrabegewesensein verhalte?" (S. 470) d. h. er möchte gar zu gern sich denken können, daß das Zeitverhältniß der beiden Vorfälle das umgekehrte gewesen wäre, nämlich Magdalena vorher die zwei Engel, d. h. Männer, noch gesehen und mit ihnen gesprochen, hierauf erst Petrus und Johannes ihren Gang angetreten und das Grab, nachdem die Männer mittlerweile weggegangen, leer gefunden hätten. Da aber die Erzählung seines Augenzeugen ihn bindet, so „bleibt hier", sagt er, „etwas Unerklärliches übrig." Etwas Unerklärliches bleibt allerdings, nämlich wie einem Manne von Geist und Geschmack eine solche Auslegung möglich war.

Das hängt aber so zusammen; obwohl man in den

eigentlichen Hintergrund der Ansicht nur durch schmale Ritzen des Vortrags hin und wieder einen flüchtigen Blick werfen kann. „Joseph von Arimathia", so faßt Schleiermacher die bisherige Geschichte zusammen, „hatte Christum erst interimistisch in das Grab gelegt, konnte aber das Uebrige nicht mehr thun, als bis der Sabbat vorüber war; daher können von Joseph beauftragte Personen früher gekommen sein als Maria, und diese (Maria Magdalena) das Grab auch schon leer gefunden haben" (S. 471). In diesen Zusammenhang war nach Schleiermacher Magdalena insofern eingeweiht, daß sie von der Absicht wußte, den Leichnam nach dem Sabbat in das Grabmal des Joseph zu schaffen, daher bringe der abgewälzte Stein sie gleich auf den Gedanken der Entfernung des Leichnams; nur, w o das Grab des Joseph, mithin jetzt der Leichnam, zu suchen sei, habe sie nicht gewußt. So erfahren wir also, wer die Engelmenschen waren: nämlich von Joseph beauftragte Personen; und da mit ihrem Kommen das Leerfinden des Grabes in Zusammenhang gebracht wird, so müssen also sie, oder vielmehr solche, die mit ihnen gekommen, aber vor der Ankunft der Frauen wieder weggegangen waren, den Leib Jesu, in welchem Zustand immer, aus dem Grabe entfernt haben. Daß dies Schleiermacher's wirkliche Meinung ist, bestätigt sich, wenn er gleich nachher den Umstand, daß, wie die Frauen kamen, „schon Jemand im Grabe war", als eine „in der Ge-

schichte sich findende Spur" bezeichnet, „das Factum der Auferstehung zu erklären" (S. 471). Und an solcher Vorstellung findet er so wenig Arges, daß er nur den Schluß abzuwehren sucht, die räthselhaften Männer seien etwa „geheime Verbündete" Christi gewesen. Nur nicht geradezu Bahrdt und Venturini! das Andere will er auf sich nehmen.

Aber sehr nahe kommt er dieser Klippe diesmal doch. Denn wenn es auch nur die Leute des Joseph und keine Sendlinge einer Essenerloge waren, die den Leib Jesu aus dem Grabe nahmen, so liegt doch die Vermuthung nahe, daß es die Pflege dieser Anhänger gewesen, die ihn vollends in das Leben zurückgebracht habe. Das aber erschien Schleiermacher'n in früheren Jahrgängen seiner Vorlesung deswegen als unannehmbar, weil dann Jesus gewußt haben müßte, wie es mit seiner Wiederbelebung und seinem Herauskommen aus dem Grabe zugegangen war; und hätte er es gewußt, so müßte er, wenn er redlich war, es seinen Jüngern auch gesagt haben; dies habe er aber offenbar nicht gethan, sonst würden die uns vorliegenden Berichte etwas davon enthalten. Daher ließ Schleiermacher damals die Wiederbelebung Jesu noch im Grabe selbst erfolgen, auf eine uns, und wahrscheinlich auch ihm selbst, unbekannte Weise und ohne menschliche Mitwirkung; und wenigstens ohne absichtliche menschliche Mitwirkung ließ er auch den Stein vom Grabe

kommen. Das neue Grabmal im Garten des Jesu wahrscheinlich fremden jerusalemischen Gutsbesitzers hatte bis zum Freitag Abend ohne Zweifel (um besser auszutrocknen, können wir denken) offen gestanden; wie nun am Frühmorgen nach dem Sabbat die Leute des Eigenthümers in den Garten kamen und den Stein vor das Grab gewälzt fanden, dachten sie: was thut der Stein da? und nahmen ihn weg, nicht um Jesum herauszulassen, von dem sie nicht wußten, daß er im Grabe war, sondern weil der Stein jetzt nicht dahin gehörte. So konnte Jesus herauskommen, ohne daß eine menschliche Absicht dazu mitgewirkt hätte, ohne daß er selbst den Zusammenhang kannte, durch eine reine Fügung der Vorsehung [1]). Ob Schleiermacher'n in der Folge diese Combination zu künstlich erschienen ist, oder was sonst ihn von diesem Wege zurückgebracht hat: in der gedruckten Vorlesung sind es nicht mehr die Knechte des unbekannten Gartenbesitzers, sondern, wie bemerkt, „von Joseph beauftragte Personen", die den Stein vom

[1]) S. meine Abhandlung: Schleiermacher und die Auferstehung Jesu, in Hilgenfeld's Zeitschrift f. wiss. Theol. VI, 4, S. 391 ff. Mit Bezug auf diese Abhandlung sagt Keim (der geschichtliche Christus, S. 128), ich habe zuerst „das Geheimniß des Schleiermacher'schen Scheintods enthüllt und ausgeplaudert." Den letztern Ausdruck finde ich witzig aber unpassend. Ausgeplaudert wird nur, zu dessen Geheimhaltung eine Pflicht bestand; wo aber läge eine solche in diesem Falle? Uebrigens stimmt Keim's Urtheil über Schleiermacher's Ansicht mit dem meinigen zusammen.

Grabe nehmen und Jesum — schon wieder belebt oder noch scheintodt, wird nicht gesagt — daraus entfernen; und daß er seinen Jüngern nicht erklärte, wie es dabei zugegangen, ist nicht mehr Folge davon, daß er es selbst nicht wußte, sondern davon, daß die Jünger ihn nicht darnach gefragt haben. „Hätten sie das gethan, so ist nicht abzusehen, warum ihnen Christus nicht gesagt haben sollte, auf welche Weise er aus dem Grabe gekommen" (S. 496). Gewiß; aber ebenso wenig ist abzusehen, warum sie ihn nicht darnach gefragt haben sollten. Schleiermacher spricht von einer „löblichen Scheu, die sie hatten, Christum mit neugierigen Fragen zu belästigen" (S. 471). Wir könnten eine solche Scheu so wenig löblich finden, als wir eine Frage der Jünger nach dem eigentlichen Hergang bei der Auferstehung neugierig schelten würden. Schleiermacher bestimmt die erstere näher als eine Scheu, Jesum „zu fragen über etwas, was nicht wesentlich in Bezug auf den Glauben stand" (S. 496). Nun wissen wir, daß die Apostel fortan geradezu ihren ganzen Glauben auf die Wiederbelebung Jesu bauten; es gab mithin keine Frage, die in engerer Beziehung auf den Glauben stand, als gerade die, welche sie sich gescheut haben sollen, zu machen. „Haben sie ihn aber nicht gefragt", meint Schleiermacher, „so hatte er auch kein Interesse, es ihnen zu erzählen". Wir meinen, hätte Jesus den Jüngern von Anfang an nur gesagt, um was sie ihn

fragten, so würden sie wenig Kluges von ihm gelernt haben; wie aber gerade nach Schleiermacher's Ansicht von dem Zustande Jesu nach der Auferstehung er die dringendste Veranlassung hatte, seine Jünger über den Hergang bei derselben zu belehren, werden wir alsbald sehen.

Diesen Zustand betreffend, finden sich nach Schleiermacher in den evangelischen Erzählungen „zwei entgegengesetzte Indicationen". Nämlich „1) die Indication, daß man sich seinen Zustand als die Wiederherstellung seines Lebens ganz auf die vorige Weise denken soll" (S. 473). Dahin gehört, daß er erkannt wird, also seine frühere Gestalt hat; daß er Glieder, Wunden vorzeigt, sich bewegt und Nahrung zu sich nimmt, wie ein natürlicher Mensch. Dem gegenüber finden sich aber „2) andere Indicationen, welche zu der Vorstellung Veranlassung geben, daß ein Zusammenhang in der Existenz Christi nicht zu glauben sei, sondern das Ganze mehr als ein Schein sich zeigt". Hier müssen wir ausnahmsweise Schleiermacher beschuldigen, daß er schon das Dilemma falsch gestellt hat, um von der einen Seite desselben abzuschrecken. Das Verschwinden, Kommen bei verschlossenen Thüren, überhaupt „das Vereinzelte in der Erscheinung Jesu, ohne Notiz von seinem Aufenthalt in der Zwischenzeit", ist in den Evangelien mit nichten so gemeint, daß die „Existenz", sondern nur so, daß die Erscheinung Jesu

nach der Auferstehung keine zusammenhängende mehr gewesen sei. Weit entfernt, daß nach dieser Seite „das Ganze als Schein sich zeigte", ist im Sinne der Evangelisten die Existenz des Auferstandenen vielmehr eine im höchsten Sinn reale: er lebt und lebt ununterbrochen sein neues höheres Leben, wenn er auch nur bisweilen und auf kurze Augenblicke für gut findet, sich den Seinigen sichtbar zu zeigen.

Entgegengesetzte Indicationen bleiben jedoch immer; Essen und Verschwinden, tastbare Glieder und Kommen durch verschlossene Thüren können wir uns nicht in einem wirklichen Zustande zusammendenken: wer den Zustand Jesu nach der Auferstehung als einen wirklichen zur Vorstellung bringen will, der muß zwischen den widersprechenden Merkmalen wählen. Da glaubt denn Schleiermacher bei näherem Zusehen zu entdecken, daß die Indicien der einen Art, diejenigen nämlich, welche auf etwas Uebernatürliches in dem neuen Zustande Jesu hinweisen, sich ausschließlich auf Seiten der Jünger und ihrer vorgefaßten Meinung finden; während auf Seiten Jesu sich durchaus das Bestreben zeige, „den Jüngern sein Leben nach der Auferstehung als völlig menschlich darzustellen" (S. 495). „Er will als keine von dem gewöhnlichen menschlichen Leben abweichende Erscheinung angesehen sein; er will sich berühren lassen zum Beweise, daß er einen wirklich menschlichen Leib habe wie alle Andern; er läßt die

Merkmale von dem, was ihm begegnet ist, sehen, er ißt in ihrer Gegenwart" u. s. f. (S. 276). So stellt denn Schleiermacher für die Berichte von den Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung den Kanon auf: „man habe sich an das zu halten, was Christus absichtlich thut und äußert, wie er sich vorgestellt wissen will, und alles Wunderbare, wie er den Jüngern erschien, auf Rechnung des Urtheils der Jünger zu schreiben" (S. 476. 498). Dieser Kanon wäre ganz recht, wenn wir nur irgendwo den wirklichen Christus hätten. In unsern Evangelien haben wir aber zunächst nur den Christus der Evangelisten, und ob ihrer Vorstellung die Wirklichkeit entsprach, ist ja gerade in diesem Theil der evangelischen Geschichte am meisten fraglich. Was sie also ihren auferstandenen Christus ausdrücklich erklären und absichtlich vornehmen lassen, wie das Verweisen auf Fleisch und Knochen, das Essen u. s. w., hat keine größere Geltung, als was sie für sich von ihm und von dem Eindruck erzählen, den sein Erscheinen auf die Jünger gemacht habe. Sondern das eine wie das andere sind Bestandtheile ihrer Vorstellung von der Existenz Jesu nach der Auferstehung, und widersprechen sich diese Bestandtheile, so bleibt uns keine Wahl, als zu erklären, daß wir uns eine solche Existenz nicht denken können. Dazu kommt, daß diese Bestrebungen Jesu, die Jünger von seiner natürlichen Leiblichkeit zu überzeugen, nicht der früheren

Formation der Auferstehungsgeschichte bei Paulus und Matthäus, sondern der späteren bei Lucas und Johannes angehören.

Also Jesus gab sich nach Schleiermacher alle Mühe, seine Jünger zu überzeugen, daß sein Leben nach der Auferstehung ganz gleich sei seinem Leben vor derselben, daß schlechterdings nichts Uebernatürliches im Spiele sei; aber er drang damit nicht durch, sie konnten sich von der Vorstellung nicht losmachen, daß er kein natürlicher Mensch mehr sei wie vorher. Da müssen wir sagen: er hatte es sich selbst zuzuschreiben, daß er seinen Zweck nicht erreichte, denn er wandte dasjenige Mittel nicht an, das ihn am sichersten dazu hätte führen müssen. Dieses Mittel war, wenn er ihnen erklärte, wie es mit seinem Hervorgang aus dem Grabe zugegangen, nämlich ganz natürlich. Nach der gedruckten Vorlesung Schleiermacher's wußte er dies, aber er ließ es darauf ankommen, ob ihn die Jünger darnach fragen würden, und diese fragten ihn nicht. In der That aber lag in ihrem hartnäckigen Wahn, daß er ein gespensterhaftes Wesen sei, eine so dringende Aufforderung für Jesum, sie über jenen Punkt aufzuklären, daß es nicht erst einer ausdrücklichen Frage bedürfen konnte.

Doch wir müssen nun auch im Einzelnen sehen, wie sich Schleiermacher mit den Zügen der evangelischen Erzählungen, die für etwas Uebernatürliches in

dem Zustande des Auferstandenen zu sprechen scheinen, abgefunden hat. Gleich am Auferstehungsmorgen begegnet uns der Umstand, daß Maria Magdalena ihn für den Gärtner hält und als solchen anredet. Das scheint auf etwas Fremdes in der Gestalt hinzuweisen; aber es kann auch, meint Schleiermacher, blos von der veränderten Kleidung herkommen, denn da er im Grabe nur die Tücher hatte, die er darin ließ, so muß er nach dem Hervorgang aus demselben eine fremde Kleidung (wahrscheinlich die des in der Nähe wohnenden Gärtners) angelegt haben. So in einem früheren Heft; in dem Abdruck des neuesten habe ich diesen Zug nicht wiedergefunden. Dann folgt die Erscheinung Jesu auf dem Wege nach Emmaus, wo ihn die beiden Jünger nicht nur nicht an der Gestalt, sondern auch bei längerem Gespräch an der Stimme nicht erkennen, an der ihn am Morgen Magdalena erkannt hatte, sondern erst am Brodbrechen, worauf er ihnen aber unmittelbar verschwindet. Da findet Schleiermacher das längere Nichterkennen daraus erklärlich, daß die beiden Jünger gar nicht an die Möglichkeit dachten, der Hingerichtete könnte am Leben sein; während ihres Erstaunens sodann, als sie ihn mit einemmale erkannten, habe er sich leicht so von ihnen entfernen können, daß sie es erst wahrnahmen, nachdem es geschehen war (S. 474). Wie hierauf die beiden Wanderer eben daran sind, den Jüngern in Jerusalem, von denen

unterdessen Petrus gleichfalls eine Erscheinung gehabt hatte, ihr Erlebniß zu berichten, stand nach Lucas Jesus so unversehens in ihrer Mitte, daß sie einen Geist zu sehen meinten. Das hat nun allerdings, gesteht Schleiermacher in dem früheren Hefte, stark das Ansehen eines wunderbaren Erscheinens; aber vergleichen wir den Johannes, wo er von derselben Erscheinung erzählt, so heißt es da: als die Jünger versammelt und die Thüren verschlossen waren, kam Jesus und stand in ihrer Mitte. „Ja, bei dem Kommen und der geschlossenen Thür, da denkt man von selbst, daß diese aufgemacht worden sei". Daß bei Lucas von Kommen und von der Thür nichts steht, dies allein, meint Schleiermacher, gebe bei ihm der Sache den Schein des Doketischen. In der gedruckten Vorlesung wird durch Unterscheidung der Hausthür von der Zimmerthür zu helfen gesucht: „Wenn die Apostel Abends beisammen waren, so wird freilich das Haus wohl verschlossen gewesen sein, aber da wird auch Jemand gewesen sein, der die Bestimmung hatte, zu öffnen; daß das Zimmer sollte verschlossen gewesen sein, wäre aus der Gewohnheit herausgegangen und wäre auch ohne Nutzen gewesen" (S. 474). Allein man mag unter den Thüren die Haus- oder die Zimmerthür oder beide verstehen: sie waren verschlossen, das wird gesagt; daß sie geöffnet worden, wird nicht gesagt, und darf nicht etwa als selbstverständlich hinzugedacht werden, da vielmehr der

Anlage der Erzählung nach eben das als das Merkwürdige an der Sache betrachtet werden soll, daß das Oeffnen der Thür nicht nöthig war.

Daß in dem Zustande Jesu nach der Auferstehung nichts Uebernatürliches gewesen, meint Schleiermacher auch noch aus folgendem Zuge entnehmen zu können. Wenn Jesus am Auferstehungsmorgen zu Magdalena sagt, er sei noch nicht zum Vater aufgestiegen, aber er steige zu ihm auf, sie solle zu den Jüngern gehen und es ihnen verkündigen: so „erscheint dies" nach Schleiermacher „so, als ob Christus über die Dauer dieses erneuerten Lebens keine bestimmte Vorstellung gehabt hätte" (S. 473). Auch sein Erscheinen am Abend, wo er den Jüngern mittelst Anblasens den heiligen Geist und die Befugniß der Sündenvergebung mittheilt, „hat sehr den Charakter eines letzten Auftrags, und da finden wir keine Spur, daß Christus an ein längeres Zusammenbleiben mit ihnen gedacht hat, und keine Aeußerung, daß sie ihn wieder zu erwarten hätten" (S. 493). Nun meint aber Schleiermacher, in dem Bewußtsein Jesu über diesen Punkt weiterhin eine Entwicklung zu entdecken [1]). Im ersten Anfang

[1]) In der bekannten Osterpredigt: Christi Auferstehung ein Bild unseres neuen Lebens, Predigten, fünfte Sammlung, Festpredigten I. Bd., S. 303 f., findet Schleiermacher diese Entwicklung nicht blos in dem Bewußtsein Jesu um seinen Zustand, sondern sagt von seinem Leben nach der Auferstehung selbst ganz rationalistisch, „daß es allmählig erstarkt sei und Kräfte

wohl sei er „eines bestimmten Zeitraums, während dessen er so fortleben würde, nicht sicher gewesen"; wenn er dann aber später die Jünger nach Galiläa bescheide, „so liege darin schon das Bewußtsein einer längeren Dauer seines Zustandes als im ersten Augenblicke"; in Galiläa selbst hierauf „müsse er in den Gang eines vollständigen Lebens vollkommen zurückgekehrt sein, weil er da ganz auf dieselbe Weise und unter denselben Bedingungen wie vorher handle" (S. 493. 498), nämlich bald mit einzelnen oder mehreren Jüngern (Joh. 21), bald auch mit größeren Massen (den 500 Brüdern aus 1 Kor. 15, 6) zusammen sei.

Diese Reise nach Galiläa betreffend, muß zwar Matthäus, wenn er den Engel und Jesum selbst die

---

gewonnen habe. Als der Erlöser", fährt er fort, „zuerst der Maria erschien, da sagte er, gleichsam als sei sein neues Leben noch furchtsam und empfindlich: Rühre mich nicht an . . Aber nach wenigen Tagen stellte er sich dem Thomas dar und forderte ihn auf, er solle ihn herzhaft betasten, seine Hand in seines Meisters Seite legen und seine Finger in die Mahle, welche die Nägel des Kreuzes zurückgelassen hatten, so daß er auch der empfindlichsten Stellen Berührung nicht scheute. Aber auch schon am ersten Tage, und als ob er auch mit dadurch recht erstarken sollte, sehen wir ihn wallen von Jerusalem nach Emmaus und von Emmaus wieder nach Jerusalem, sowie hernach vor seinen Jüngern hergehend nach Galiläa, und sie wieder zurückgeleitend nach Jerusalem". Freilich weiß man bei der allegorischen Haltung dieser Predigt nicht, wie weit man jene Züge historisch zu nehmen hat.

Weisung dahin bereits am Auferstehungsmorgen geben läßt, bei Schleiermacher schon deswegen Unrecht haben, weil nach Johannes die Jünger noch acht Tage nachher in Jerusalem sind und da eine Christuserscheinung haben; aber die Reise selbst hält auch Schleiermacher wegen Joh. 21 fest, nur daß er sie etwas später, übrigens gleichfalls auf eine Weisung Jesu hin, erfolgen läßt. Fragen wir nach dem Zweck dieser Reise, so macht uns Schleiermacher folgende Eröffnung. Entschlossen, mit der Welt außerhalb des Jüngerkreises sich nicht mehr einzulassen, konnte der wiederbelebte Jesus sich nicht lange an einem und demselben Orte, besonders in der Nähe der Hauptstadt, aufhalten, um nicht „diejenigen, welche Theilhaber an dem Geheimniß seiner Auferstehung waren, in eine allzu bedenkliche Lage zu bringen". In Galiläa nun hatte er zahlreiche Anhänger, und konnte zugleich „mehr abgeschlossen und unbeobachtet mit seinen Jüngern zusammensein, als in und bei Jerusalem möglich war" (S. 484). Und sehen wir auf seine Zusammenkunft mit den fünfhundert Brüdern, die aller Wahrscheinlichkeit nach in Galiläa stattgefunden und schwerlich blos den Zweck der Beurkundung seines Wiederlebens gehabt hat, so liegt nach Schleiermacher die Vermuthung nahe, „daß Christus eben zu diesem Behuf, um mit seinen Jüngern gleichsam die ersten Gründe zu einer Organisation der christlichen Gemeinde zu legen,

nach Galiläa gegangen sei und sich da mit ihnen versammelt habe" (S. 489 f.).

Nun zeigt uns aber Lucas Jesum mit seinen Jüngern schließlich wieder in Jerusalem („wieder" nur wenn man den Lucas mit den übrigen zusammennimmt; denn er selbst läßt ja die Jünger einer ausdrücklichen Verordnung Jesu gemäß „von Jerusalem nicht weichen"): was soll denn nun der Grund gewesen sein, daß Jesus noch einmal dahin zurückkehrte? Möglicherweise, antwortet Schleiermacher, dasselbe, was ihn vorher zu der Reise nach Galiläa bewogen hatte: daß seine Anwesenheit nachgerade auch hier anfing, in Kreisen bekannt zu werden, aus denen Gefahr entstehen konnte. Außerdem hatte er ja aber die Hauptstadt seines Volkes als den Punkt ausersehen, wo nach seinem Hingang die Predigt seiner Jünger ihren Anfang nehmen sollte; führt er sie also jetzt diesem Orte zu, „so ist's die Ahnung von dem bevorstehenden Ende seines zweiten Lebens gewesen, was ihn zur Rückkehr aus Galiläa nach Jerusalem bewogen hat" (S. 499).

Diese Ahnung seines Endes nun, sollen wir sie als ein Gefühl körperlicher Schwäche, erschöpfter Lebenskraft ansehen? Betrachtet man den Tod Jesu als einen Scheintod und seine Auferstehung als ein Erwachen aus demselben, so liegt allerdings diese Vorstellung am nächsten. Indeß bemerkt Schleiermacher mit Recht, wenn man sich den Leib Christi mit den

Wunden von der Kreuzigung, seinen Zustand als den eines Kranken mit geschwächter Lebenskraft denke, so habe nicht blos das Reisen nach Galiläa und wieder zurück etwas Unwahrscheinliches, sondern schon am ersten Tage in dem Gang nach Emmaus und von da wieder nach Jerusalem erscheine er vielmehr als ein ganz Gesunder, dem weder Wunden noch Mattigkeit zu schaffen machen. Daraus folgt allerdings, daß unsere evangelischen Schriftsteller sich den Zustand Jesu nach der Auferstehung nicht auf jene Weise gedacht haben. Wenn nun aber Schleiermacher auch für sich sagt: „es gehöre offenbar in das Bild von seinem Zustande, daß wir Jesum keineswegs darstellen dürfen wie diejenigen thun, welche bei dem Begriff eines Scheintodes stehen bleiben, daß wir ihn nicht müssen mit geschwächter Lebenskraft diese Zeit zubringend ansehen" (S. 484): so wissen wir nicht, was wir hiezu sagen sollen. Also stellt sich Schleiermacher den Tod Jesu nicht als einen Scheintod vor? Dann wäre unsere ganze bisherige Darstellung seiner Ansicht unrichtig. Er denkt sich doch dieses ganze „zweite Leben" Jesu, wie er es nennt, als ein vollkommen natürliches, als das wiederhergestellte frühere Leben. Ein natürliches Leben aber wird wohl auch auf natürliche Weise wiederhergestellt worden sein, und eine natürliche Wiederherstellung desselben ist nur denkbar, wenn es nicht wirklich

vernichtet, wenn die Vernichtung, der Tod, ein bloßer Schein gewesen ist.

Aber Schleiermacher erklärt ausdrücklich, es sei mit der Auferstehung Christi wie mit seiner ganzen Erscheinung auf Erden: „das Erste sei ein wunderbarer Act, aber das Folgende sei ein vollkommen natürliches gewesen“ (S. 474). In früheren Jahrgängen der Vorlesung bestand er nur darauf, man dürfe die Auferstehung Jesu nicht in die gemeinen Grenzen der Natur zurückführen wollen, so daß uns nur die Kenntniß einiger Umstände fehlte, um den ganzen Hergang zu begreifen; ein solches Bestreben, das Wunderbare, das mit diesem einzigen Entwicklungsmomente der Menschheit zusammenhänge, in die Grenzen des Bekannten zurückzuführen, möge leicht auch von dem andern Bestreben begleitet sein, diesen Moment selbst, auch seinem geistigen Gehalte nach, auf das Gewöhnliche zu reduciren. Sage dagegen einer nur: wenn noch eine Spur von Leben in Christo war, brauche ich seine Auferstehung nicht als absolutes Wunder anzusehen, so findet Schleiermacher das unverfänglich; wir können ja überhaupt nicht sagen, was ein absolutes Wunder ist, da wir die Grenzen der Natur nicht kennen und nicht wissen, wie vieles Außerordentliche noch in diese Grenzen hereinfallen mag. Es scheint, Schleiermacher rechnete zu den Eigenschaften des Normalmenschen, als welchen er seinen Christus dachte,

auch eine solche Wiederherstellungskraft des körperlichen Lebens, die er als übernatürlich betrachtete, sofern sie mit der absoluten Stärke des Gottesbewußtseins in demselben zusammenhing, zugleich aber als natürlich, sofern ihre Wirksamkeit an die Gesetze der Einwirkung des Geistigen auf das Leibliche gebunden war. Diese Kraft müßte nun aber nicht blos das Leben wiederhergestellt, sondern auch die Wunden augenblicklich geheilt und den Kräfteverlust ersetzt haben. Eine solche Wiederherstellungskraft wissen wir uns erstens nicht zu denken, und zweitens, wenn wir sie auch annehmen wollten, so wären wir nicht im Stande, den Körper, in welchem sie waltete, das Leben, das sie erneuerte, als natürlich menschliche zu begreifen [1]).

---

[1]) Auf etwas Aehnliches, oder auf eine Weiße'sche Herüberwirkung aus der Geisterwelt, schienen mir auch Keim's kurze und räthselhafte Andeutungen (Die geschichtliche Würde Jesu, S. 46 f.) hinauszulaufen. Jetzt hat er sich ausdrücklich zum Glauben „an eine Erscheinung Jesu in verklärter neuorganisirter Leiblichkeit" bekannt (Der geschichtliche Christus S. 134). Das heißt die Waffen des Denkens strecken und sich auf den Boden des Wunders flüchten; wobei sich nur die Frage aufdrängt: warum das erst am Ende, und nicht gleich von Anfang? Was dem Züricher Theologen an unserer Ansicht nicht behagt, ist hauptsächlich die Schwärmerei, deren sie die erste Gemeinde zu zeihen scheint: dem nüchternen christlichen Bewußtsein von heute widerstrebt es, aus der Exaltation visionärer Zustände abstammen zu sollen. Als wäre unser jetzt so gründlich abgekühlter Planet nicht auch einmal eine glühende Masse gewesen, und als wüßten wir über die Zeit und die Art der Ver-

Hier also von der physischen wie oben von der moralischen Seite ergibt sich uns, daß Schleiermacher's Vorstellung von Christus so gut wie die kirchliche, statt, wie es sein Bestreben ist, die richtige Mitte zwischen dem Ebionitischen und dem Doketischen zu treffen, dem letzteren Wahne anheimfällt. Das ist auch ganz natürlich, da es eine solche Mitte nicht gibt, noch geben kann. Die ebionitische Vorstellung von Christus ist ja eben die, welche ihn als wahren und wirklichen Menschen faßt: nothwendig muß daher jede Vorstellung von ihm, welche darüber hinausgeht, in das nur noch scheinbar Menschliche oder das Doketische gerathen.

Doch dieses mysteriösen Anfangspunkts und, wie wir bald sehen werden, auch eines solchen Endpunktes ungeachtet, hält Schleiermacher für den Verlauf dieses zweiten Lebens Jesu an der vollkommenen Natürlichkeit desselben fest und weicht vor keiner Gegeninstanz zurück. Als eine solche macht sich an dieser Stelle die Frage geltend: wo doch Jesus in den langen Zwischenzeiten, die seine einzelnen Erscheinungen von einander trennten, sich aufgehalten, warum er sich nicht entweder öffentlich gezeigt habe, oder doch wenigstens bei seinen Jüngern geblieben sei? Das Erstere hatte nach Schleiermacher seinen Grund darin, daß er mit der

kühlung des urchristlichen Bewußtseins nicht ungefähr so viel als wir über den Hergang bei der Abkühlung unserer Erde wissen.

Welt abgeschlossen hatte und nichts mehr mit ihr zu thun haben wollte. Fragt man, was ihn hiezu bestimmt, beziehungsweise berechtigt haben könne, so vermuthet Schleiermacher, wenn Christus sich als Auferstandener öffentlich gezeigt hätte, so würde dies zwar größeren Effekt gemacht haben, aber es hätte in Folge davon auch „eine Tendenz hervorbrechen können auf ein äußerlich messianisches Reich", und schon diese Rücksicht genüge vollkommen, um zu erklären, warum er sich so abgeschlossen habe (S. 487). Doch wenn er mit dem Volke nichts mehr zu schaffen haben wollte, warum blieb er nicht beständig bei seinen Jüngern, für die er doch jetzt, wie auch Schleiermacher annimmt, ausschließlich da sein wollte? Eines hing am Andern, antwortet Schleiermacher. Wollte Jesus mit andern Menschen nicht mehr in Verwicklung kommen, so mußte er jedes Aufsehen vermeiden, das, wenn er die ganze Zeit bei seinen Jüngern geblieben wäre, unmöglich zu vermeiden war (S. 473).

Aber wo war er denn nun in den Zwischenzeiten, und warum finden wir hierüber in den Evangelien so gar keinen Aufschluß? „Daß wir keine Nachricht haben, wo er sich eigentlich aufgehalten, liegt in der Scheu der Jünger, ihn zu fragen"; im früheren Hefte hieß es, Jesus selbst habe Gründe gehabt, ihnen aus seinem Aufenthalt ein Geheimniß zu machen, damit sie, zur Rede gestellt, mit gutem Gewissen sollten sa-

gen können, sie wüßten nicht, wo er sei. „Aber wenn man sagen wollte", fährt Schleiermacher fort, „das setze offenbar andere Verbindungen voraus, welche Christus gehabt habe, so sage ich: nur nicht außerhalb des Kreises der Jüngerschaft, von welcher beständig die Rede ist" (S. 473). Da er aber den Zwölfen insgesammt, wie Einzelnen unter ihnen, doch nur vorübergehend erschienen ist, was versteht denn Schleiermacher unter der auch sonst bekannten Jüngerschaft, bei welcher Jesus sich bleibend aufgehalten haben soll? Die Erwähnung Bethaniens am Schlusse des Berichtes bei Lucas veranlaßt ihn zu der Bemerkung, daß sich hier eine Analogie zeige zwischen dem Aufenthalt Jesu vor und nach der Auferstehung: früher habe er sich, wenn er während der Festzeiten nach Jerusalem kam, gewöhnlich in Bethanien aufgehalten; so sei wahrscheinlich, „daß er sich auch während der Auferstehungszeit hier aufhielt" (S. 482). Allein die Lazarusfamilie in Bethanien war ja nach Joh. 12, 10 f. dem Haß und der Verfolgung der jüdischen Obern ganz besonders ausgesetzt; in ihr hätte daher Jesus am wenigsten eine sichere Zufluchtsstätte finden können.

Je mehr nun aber die wenigen und kurzen Zusammenkünfte Jesu mit seinen Jüngern den langen Zeiten der Verborgenheit während der vierzig Tage gegenüber zu einem Minimum zusammenschwinden, und je räthselhafter sein Aufenthalt während dieser

Zwischenzeiten wird, desto dringender erhebt sich immer wieder auf dem einen Standpunkte die Vermuthung eines nicht mehr natürlichen, mehr geisterhaften Wandels, auf dem andern der Verdacht jener geheimen Verbindungen, an deren Annahme seit Bahrdt und Venturini der Makel des Lächerlichen haftete. Daher das Bestreben Schleiermachers, die Zahl und die Dauer jener Zusammenkünfte möglichst zu vermehren. Keiner unserer Berichterstatter mache sich ja anheischig, sämmtliche Erscheinungen des Auferstandenen zu berichten; Johannes weise im Gegentheil am Schlusse seines Evangeliums auf viele andere Zeichen hin, die Jesus vor seinen Jüngern gethan, die aber in seinem Buche nicht geschrieben seien, worunter ganz besonders auch Zeichen aus der Zeit nach der Auferstehung verstanden sein müssen (S. 486). Daß es noch mehrere Erscheinungen des Auferstandenen gegeben habe, als deren unsere Evangelien gedenken, sehen wir auch aus der paulinischen Stelle 1 Kor. 15, 5 ff., und da ebenso umgekehrt Paulus einige auslasse, die in den Evangelien bezeugt sind, so könne er auch noch mehrere übergangen haben. Aus allem diesem zieht Schleiermacher die Folgerung, daß das Leben Christi nach der Auferstehung doch nicht so unterbrochen und fragmentarisch gewesen sei, als es den Anschein habe, daß diese Zeit „stärker müsse ausgefüllt gewesen sein durch Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern“ (482. 485.). Be-

sonders wenn wir die beiden „galiläischen Momente“, die Zusammenkunft mit den fünfhundert Brüdern, die wohl nur eine von mehreren ähnlichen gewesen sei, auf der einen Seite, und auf der andern das, was Johannes in seinem Anhangskapitel erzählt, zusammennehmen, „so sehen wir“, nach Schleiermacher, „zweierlei: einmal ein Zusammensein Christi mit seinen Jüngern in größerer Masse, und zweitens mit einem Theil der Apostel und mit einzelnen; was uns als eine ordentliche Fortsetzung seines Lebens und seiner Wirksamkeit erscheint“ (S. 492). Allein schon daß Schleiermacher von einem Zusammensein, von Versammlungen spricht, denen Jesus beigewohnt habe, ist eine Entstellung der Berichte, die immer nur von einer flüchtigen Erscheinung reden, und wo man an eine auch nur wenig längere Gegenwart Jesu denken muß, der Sache die Wendung geben, daß er bald nachdem er erkannt war, oder das Nöthigste gesprochen hatte, wieder verschwunden sei.

Doch die gefährlichste Instanz, mit der sich Schleiermacher auseinanderzusetzen hat, ist die Art, wie der Apostel Paulus 1 Kor. 15 von den Erscheinungen des auferstandenen Christus spricht. „Da ist es“, gesteht er, „sehr merkwürdig, daß Paulus die Art, wie Christus ihm erschienen ist, mit den übrigen (den Erscheinungen vor den älteren Aposteln) zusammen, also offenbar als gleichartig, stellt“ (S. 480 f.). Hier scheint

nur zweierlei übrig zu sein: entweder war also die Christuserscheinung, die der Apostel Paulus hatte, den früheren Erscheinungen, wie Schleiermacher sich diese denkt, gleich, d. h. das natürliche Begegnen eines körperlich lebenden Menschen, so „daß man mit dem berüchtigten Herrn Brenneke annimmt, Christus habe noch gelebt zur Zeit, wo Paulus auf dem Wege nach Damaskus war"; oder umgekehrt waren jene früheren Erscheinungen „auch nur solche gewesen, wie die seinige", d. h. Erscheinungen eines übernatürlichen Wesens im Sinne der Apostel, Gebilde der erregten Phantasie in dem unsrigen. Allein da gibt uns Schleiermacher zu bedenken: Paulus hatte im Zusammenhang der Stelle 1 Kor. 15 einen dogmatischen Zweck; er will zweierlei in's Licht setzen: einmal die Auferstehung Christi und ihre Beurkundung durch allerlei Erscheinungen, dann aber auch den erhöhten Zustand Christi nach der Himmelfahrt als Typus unseres künftigen Zustandes nach der Auferstehung. In Folge davon „ist ihm der Unterschied zwischen beiden, dem auferstandenen und dem erhöhten Christus, gleichsam verschwunden, er denkt sich Christus in der Auferstehung so, daß keine Veränderung mehr mit ihm vorzugehen braucht, um in den Zustand der Erhöhung überzugehen, so daß die Himmelfahrt nicht als ein besonderer Punkt heraustritt". Dies konnte er, sofern er sich das Verhältniß bei Christo ebenso dachte, wie

er es weiterhin im Allgemeinen darstellt, „daß nämlich der Keim zu dem verklärten Leibe schon in dem gegenwärtigen liege". Daraus aber folge nicht, „daß Paulus sich den Zustand Christi nicht (diese Negation ist hier nothwendig zu ergänzen) als einen wahrhaft menschlichen gedacht und daß er keinen Unterschied gemacht habe zwischen den Erscheinungen Christi vor der Himmelfahrt und demjenigen, was (später) ihm persönlich begegnet war" (S. 481). Dieses ganze Gerede heißt im Grunde weiter nichts als: der Apostel Paulus zwar hat zwischen seiner eigenen Christuserscheinung und denen der ältern Apostel keinen Unterschied gemacht, aber wir müssen einen machen; er hat sich den erscheinenden Christus hier wie dort als ein übermenschliches, einer höheren Welt angehöriges Wesen gedacht, aber wir, oder vielmehr ich (Schleiermacher) kann ebenso wenig den Christus bei Damascus mit Herrn Brenneke für einen noch körperlich lebendigen Menschen halten, als ich den, der bei Jerusalem und in Galiläa den Zwölfen und den Fünfhunderten erschien, sei es für ein höheres Wesen, oder für ein bloßes Phantasiebild halten kann. Daß insbesondere der Apostel Paulus mit unseren beiden mittleren Evangelisten die Vorstellung einer zwischen die früheren Christuserscheinungen und seine eigene zwischeneingetretenen Himmelfahrt getheilt habe, wird hier von Schleiermacher ohne allen Grund vorausgesetzt; theilte

er sie aber nicht, sondern dachte sich Christus mit dem Akte der Auferstehung bereits in den Himmel erhöht und von dort aus erscheinend, so fällt für ihn vollends nicht blos jeder Grund, sondern selbst jede Möglichkeit hinweg, daß er sich den Zustand Jesu vor und nachher als einen verschiedenen könnte gedacht haben.

Indem er nun den evangelischen Berichten von der Himmelfahrt Jesu näher rückt, hat Schleiermacher das Bewußtsein, daß er sich das Zurechtkommen mit diesem Stücke durch den bisher von ihm eingenommenen Standpunkt nicht leicht gemacht hat. „Wenn man die Tage Christi nach der Auferstehung als völlig menschlich darstellt", sagt er, „so ist es schwerer, nachher die Himmelfahrt daran zu knüpfen; wogegen die, welche diese Tage schon als überirdischen Zustand betrachten, es leichter haben" (S. 495). Gehen wir von der Voraussetzung eines wirklich menschlichen Lebens aus, so fragt sich: „wie hat dieser Zustand können zu Ende gehen?" War es der vorige Leib, der wieder belebt wurde, so war er auch sterblich, „und darin läge die Nothwendigkeit" (und nicht blos, wie eine andere Lesart lautet: Möglichkeit) „eines zweiten Todes Christi". Das wäre, wenn wir die Nachricht von der Himmelfahrt bei Lucas nicht hätten, (denn die des Marcus ist nach Schleiermacher theils zu unbestimmt, theils so beschaffen, daß man sie auf keinen Augenzeugen zurückführen kann), die natürlichste Vorstellung; sie wäre

aber auch vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus nicht unzulässig: denn „mit der geistigen Erhöhung Christi, daß er zur Rechten Gottes sitzt, steht die Art, wie sein menschlicher Leib sein Ende gefunden hat, in gar keinem Zusammenhang“ (S. 500). Immerhin aber wäre es dann schwer, meint Schleiermacher, sich zu erklären, warum in den Evangelien jede Nachricht von diesem zweiten Ende des Lebens Jesu fehlt. Man könnte es nur etwa daraus erklären wollen, daß „Christus sich absichtlich in eine gänzliche Verborgenheit zurückgezogen hätte“. Motive, die ihn dazu bewogen haben könnten, ließen sich gar wohl denken: mit der Welt hatte er abgeschlossen, und das selbstthätige Auftreten seiner Jünger hätte er durch länger fortgesetztes Beisammensein mit ihnen nur verzögert. Ferne zu halten wäre dabei nur die Vorstellung von „geheimen Verbindungen Christi mit andern als den Jüngern; das sind“, versichert Schleiermacher, „geschichtliche Einbildungen“. Aber eben daß diese Einbildungen wie böse Träume Schleiermacher'n immer wieder zu schaffen machen, beweist, daß er sich nicht richtig gebettet hat.

So demnach ohne Lucas. Nun haben wir aber diesen und seinen Doppelbericht über die Himmelfahrt. Was haben wir an dem? Wenn wir das, was er von der Hinwegnahme Jesu erzählt, als einen äußeren Vorgang betrachten, so müssen wir nach Schleierma-

cher, wenn wir uns das Leben Jesu bis dahin als ein natürliches vorgestellt haben, hier nothwendig ein Moment einschieben: eine Veränderung mit dem Leibe Christi, daß er die Schwere verloren, überhaupt aufgehört hätte, ein menschlicher Leib zu sein. Aber gibt uns denn der Bericht des Lucas die Himmelfahrt Jesu wirklich als äußeren Vorgang? Was er am Ende seines Evangeliums sagt: Jesus sei von seinen Jüngern geschieden und in den Himmel erhoben worden, darin läge nach Schleiermacher so wenig, als wenn Marcus ihn in den Himmel aufgenommen werden und sich zur Rechten Gottes setzen läßt, eine Nöthigung, uns die Sache als ein äußerlich sichtbares Geschehen zu denken; sondern es ließe sich ganz ebenso nehmen, wie wenn Jesus vorher von seiner Erhöhung und seinem Hingang zum Vater sprach. Dies ist freilich nicht einmal von dem Berichte bei Marcus richtig; denn wenn es da von Jesus heißt: nachdem er mit ihnen gesprochen, wurde er in den Himmel aufgehoben, so kann dies nur von einer sichtbaren Entrückung verstanden werden, die in dem: er schied von ihnen und erhob sich in den Himmel, am Schlusse des Lucasevangeliums, noch bestimmter angezeigt ist. Dasselbe ist nur weiter ausgemalt am Anfang der Apostelgeschichte. „Da", sagt Schleiermacher, „ist Christus bei seinen Jüngern, spricht mit ihnen und gibt ihnen einen Auftrag, und nachdem er diese Rede vollendet hat, wird

er so, daß sie es sehen, in die Höhe gehoben, und eine Wolke entzog ihn vor ihren Augen weg". Wie gestaltet sich hienach das Phänomen? Daß Christus in die Höhe gehoben wurde, könnte man sagen, haben sie sehen können; nun aber „nimmt ihn eine Wolke vor ihren Augen weg, die hat ihn also verhüllt, und sie haben ihn nicht mehr gesehen; was sie noch haben sehen können, ist die Wolke gewesen, in der sie Christum wußten; nun sehen sie gegen den Himmel, also die Wolke hat sich bewegt, und zwar aufwärts, und sie sind mit ihren Augen der Bewegung der Wolke gefolgt, welche Christum verhüllt hatte" (S. 501). Will man sich nun dies als eine wirkliche Begebenheit construiren, so „muß eine Begebenheit einen Anfang und ein Ende haben; das Ende aber ist hier seiner Natur nach gar nicht wahrnehmbar". Oder es ist ganz anderer Art, als der Anfang: „die Bewegung fängt an als eine leibliche"; ihr Ende „ist das Sitzen zur Rechten Gottes, das kann aber nicht als das Ende einer körperlichen, räumlichen Bewegung angesehen werden, da es eine geistige Vorstellung ist" (S. 502 f.). Das war es zwar für die Evangelisten nicht so ganz; der Himmel als die Wohnung Gottes war ihnen in der That ein Ort, und der Weg dahin ging aufwärts durch den Wolkenhimmel. Aber für uns hat Schleiermacher ganz Recht, wenn er sagt, wir können uns einen Hergang nicht als wirkliche Begebenheit construiren,

dessen Ende nicht zum Anfang paßt. „Wenn wir fragen", sagt er: „ist das ein nothwendiger Anfang zu jenem Ende? so müssen wir sagen: Nein! weil wir den Zusammenhang zwischen beiden nicht aufweisen können"; d. h. selbst wenn wir die Erhöhung Jesu zu einem übermenschlichen Zustand annehmlich fänden, würden wir uns doch nach unserer jetzigen Weltvorstellung nicht denken können, daß dazu eine Erhebung in die Wolken der Weg sollte gewesen sein.

Gleichwohl, wenn die Nachricht gehörig beglaubigt wäre, müßte sie beachtet werden. Nun ist die Apostelgeschichte, auf die hier das Meiste ankommt, nach Schleiermacher zwar ein authentisches Buch, dem actenmäßige Nachrichten über die erste Gemeinde zum Grunde liegen. „Aber das hindert nicht, daß nicht einzelne Stellen vorkommen, wo man zweifeln muß, ob etwas, das als factisch erzählt wird, auch wirklich factisch zu verstehen ist" (S. 504). Dahin rechnet Schleiermacher die Geschichte von der Vision des Petrus, die Erzählung von dem Vorfall am Pfingsttage und Anderes: da sei wahrscheinlich „aus poetischen Elementen etwas als Thatsache übertragen worden"; wovon es auch in andern biblischen Büchern Spuren gebe. „Wenn wir nun sagen müssen", fährt Schleiermacher fort, „dergleichen kommt in der Apostelgeschichte vor, und wir nehmen die Beschaffenheit dieser Erzählung hinzu: zuerst die vierzig Tage, die als eine so-

lenne Zahl auch eine solche Spur an sich tragen, als ob das nicht genaue Erzählung wäre; hernach diese Art und Weise, wie (in der Beschreibung der Himmelfahrt) das Wahrgenommene in ein gar nicht mehr Wahrnehmbares übergeht, und die Belehrung, welche die Apostel bekamen von den beiden Männern, die in einem weißen Gewande vor ihnen standen", daß dieser Jesus ebenso wiederkommen werde: so können wir nicht wissen, „wieviel von diesen Erzählungen auf eigentlich bestimmten Nachrichten beruht, und wie Vieles darin als Thatsache aufgenommen ist aus Erklärungen und Vorstellungen, die nicht eigentlich thatsächlich gemeint waren" (S. 506). Nun kommt hinzu, daß Lucas mit dieser Erzählung allein steht. Zu der Zeit, als Matthäus und Marcus (Johannes?) schrieben, meint Schleiermacher, müssen solche Erzählungen von einer bestimmt gesehenen Himmelfahrt noch nicht im Umlauf gewesen sein, sonst würden sie der Sache, wenn auch mit wenigen Worten, gedacht haben. Also haben wir in der Erzählung der Apostelgeschichte „eine weniger in Umlauf gekommene Zusammenstellung von wirklich historischen und aus andern Darstellungen in's Historische herübergezogenen Elementen" (S. 507).

Nachdem somit auch der Bericht am Anfang der Apostelgeschichte als historische Nachricht beseitigt ist, kehrt die Frage wieder: wie ist denn nun also dieses zweite Leben Jesu zu Ende gegangen? Geendigt muß

es haben, meint Schleiermacher, vor Pfingsten, d. h. vor dem fünfzigsten Tage. Denn am Pfingstfeste zeigen die Apostel keine Erwartung einer ferneren Zusammenkunft mit Christo mehr, und auch daß sie zu ihm beten, setzt voraus, daß sie ihn nicht mehr auf der Erde dachten. Aber können die Apostel Zeugen seines Endes gewesen sein? Wenn dieses Ende der Tod gewesen wäre, wohl. Aber dann wäre, wie schon gesagt, unbegreiflich, daß so gar keine Nachricht davon sich erhalten hätte. „Also daß Jesus mit Wissen seiner Jünger wieder gestorben sei, ist eine Hypothese, die wir ausschließen müssen". Aber ebenso wenig beziehen sich die Apostel in ihren Reden oder Schriften „auf ein anderes Ende dieses Lebens, welches sie mit angesehen hätten", sondern immer nur auf die Auferstehung und die nachfolgenden Erscheinungen. Eine bestimmte Zusammenkunft scheint ihnen Jesus allerdings als die letzte bezeichnet zu haben; „aber was sie weiter sinnlich über das Ende seines Lebens wahrgenommen haben, darüber können wir uns nach den vorhandenen Erzählungen keine bestimmten Vorstellungen machen". Ein „natürliches Ende" seines Lebens können wir uns nach Schleiermacher nur so denken, „daß es nicht konnte wahrgenommen werden, sondern nur die negative Seite davon, nämlich das nicht mehr auf der Erde sein Christi" (S. 508 ff.). Also ein reines Verschwinden, ein Unsichtbarwerden. Das „natürliche Ende"

eines menschlichen Lebens ist das nicht, oder das Leben, das so geendigt hätte, wäre kein natürlich menschliches gewesen. Mit dieser Voraussetzung über das Ende desselben hat Schleiermacher seine ganze Vorstellung von dem Zustand Jesu nach der Auferstehung selbst umgestoßen. Freilich gibt es auch ein natürliches Unsichtbarwerden. Schleiermacher hat oben nur die Hypothese ausgeschlossen, daß Jesus „mit Wissen seiner Jünger" wieder gestorben sei. Also könnte er in der That wohl gestorben sein, nur daß seine Jünger nichts davon erfuhren. Dies wäre möglich gewesen, wenn er sich in eine Verborgenheit zurückgezogen hätte, aus der von seinen weiteren Schicksalen keine Kunde mehr zu den Jüngern dringen konnte. Eine solche Wendung hat Schleiermacher selbst weiter oben nicht undenkbar gefunden, nur daß man die Vorstellung von geheimen Verbindungen, worin Jesus gestanden, ferne halten müsse. Allein das ist leichter vorgeschrieben als geleistet: bei der Art, wie Schleiermacher sich zu dem Wunderbaren im Leben Jesu stellt, sieht er sich von den Bahrdtisch-Venturinischen Fratzen immer wieder angegrinst. Ein Verschwinden seines Helden entweder in die Geisterwelt oder in eine Essenerloge ist das Dilemma, worin er uns stehen läßt.

In diesem Dilemma kommt aber nur der Zwiespalt der Ansichten von Jesu, sowie das zu Tage, daß Schleiermacher's Versuch, denselben zu heben, mißlungen ist. Die neutestamentlichen Schriftsteller haben von der Person und dem Leben Jesu eine Vorstellung, die mit unseren Begriffen von menschlichem Leben und den Gesetzen der Natur unvereinbar ist. Sie erzählen von ihm vorzugsweise Uebernatürliches: wir können auch von ihm nur Natürliches annehmen. Lassen ihre Erzählungen vielleicht eine Deutung zu, wornach er doch ein Natürlicher gewesen wäre, nur Natürliches gethan hätte? fragte der Rationalismus, und wußte jene Erzählungen so zu behandeln, daß er schließlich Ja antworten zu können meinte. Aber nur der Ausleger sprach das Ja; daß die evangelischen Erzählungen laut genug Nein dazu sagten, überhörte er oder wollte es nicht hören. Schleiermacher's Ohr war feiner; er ließ einem Theil der Erzählungen, es war freilich der kleinere, seine Wunder, dafür gab er ihn aber als unhistorisch auf. Für den größeren Rest suchte er durch Erweiterung des Begriffs von Natur und Natürlichem zu helfen. Von den Erzählungen abgezogen, was abzuziehen ist, und diesem Begriffe zugesetzt, was zuzusetzen ist, glaubte auch er jene Frage mit Ja beant-

worten zu können. Aber wir haben nun auf einer Menge von Punkten gesehen, daß es auch so nicht geht. Eine weit größere Anzahl evangelischer Erzählungen, als er Wort haben will, enthält Uebernatürliches, und dieses Uebernatürliche ist durch keine noch so gewaltsame Dehnung des Naturbegriffs als ein auch wieder Natürliches zu begreifen.

Schleiermacher, können wir sagen, ist in der Christologie Supranaturalist, in der Kritik und Exegese Rationalist. Sein Christus, so viele von den wunderhaften Attributen der alten Glaubenslehre er ihm auch abgethan hat, bleibt doch wesentlich ein übermenschliches, übernatürliches Wesen; dagegen ist seine Schrifterklärung, soweit sie das Wunderhafte in der Schrift angeht, von der Paulus'schen nur durch etwas mehr Geist und Feinheit unterschieden; ein Unterschied, der indeß gerade bei Hauptpunkten, wie die Auferstehungsgeschichte, bis zum Unmerklichen verschwindet. Beides scheint sich zu widersprechen; vielmehr aber ist das eine der Grund des andern. Weil Schleiermacher in der Christologie Supranaturalist bleiben will, muß er in der Kritik und Exegese Rationalist sein. Um den übernatürlichen Christus als geschichtliche Persönlichkeit nicht zu verlieren, darf er die Evangelien als geschichtliche Quellen nicht aufgeben. Um aber nicht einen übernatürlichen Christus in einem Sinne zu bekommen, in welchem ihm das Uebernatürliche unannehmbar ist, muß er mit-

telst der Auslegung das ihm anstößige Uebernatürliche aus den Evangelien entfernen. Zwar hat er sich auf Eines, das johanneische Evangelium, zurückgezogen und scheint die drei andern fallen zu lassen. Allein sie haben mit jenem doch nach Inhalt und Standpunkt zu viel gemein, als daß man beide Theile so trennen könnte. Wer in den Wundergeschichten des vierten Evangeliums Thatsachen im Bericht eines Augenzeugen zu haben meint, der wird auch in denen der drei ersten, wenngleich in mehr vermittelter Ueberlieferung, Thatsachen voraussetzen, und da er an eigentliche Wunder, die Persönlichkeit seines Christus abgerechnet, nicht mehr glaubt, wird er auch sie im Sinne des Rationalismus erklären müssen.

Es läuft daher auf dasselbe hinaus, ob man die Lehre, die sich aus dem Mißlingen des Schleiermacher-schen Versuchs für die Theologie ergibt, so formulirt, daß diese aufhören müsse, Jesum als ein irgendwie übernatürliches Wesen, oder daß sie es aufgeben müsse, die Evangelien als im strengen Sinn geschichtliche Urkunden anzusehen. Denn mit jenem fällt dieses, mit diesem jenes von selbst hinweg. Das Positive zu den beiden Negationen ist dann, daß Jesus als Mensch, als eine in der Reihe der religiösen Genien hoch-, meinetwegen höchst-stehende Persönlichkeit, aber doch nur als Mensch wie andere betrachtet, und daß die Evangelien als die ältesten Sammlungen der um den Kern

dieser Persönlichkeit angeschossenen Mythen gefaßt werden sollen. Nicht als ob sie nicht zugleich viel historisches Material mit sich führten; aber das Medium, worin sie uns dieses überliefern, ist durchaus das mythische, d. h. die Vorstellung von Jesu als einem übernatürlichen Wesen, und dadurch ist auch der Charakter jener Schriften in ihrem Verhältniß zur Geschichte bestimmt. Die Evangelien so aufzufassen, werden wir kein Bedenken mehr tragen, sobald wir uns der Meinung, eines übermenschlichen Christus zu bedürfen, entschlagen haben: und umgekehrt dürfen wir nur die Evangelien mit offenen Augen ansehen, so werden wir uns zwar überzeugen, daß ihre Verfasser und die Kreise, für welche sie schrieben, sich ihren Christus nicht übernatürlich genug denken konnten; aber gerade je unbefangener wir uns das Abenteuerliche ihres ganzen Standpunktes zum Bewußtsein bringen, desto weniger werden wir uns versucht fühlen, ihre Auffassungsweise zu der unsrigen zu machen.

Es handelt sich mit Einem Worte für die christliche Welt jetzt darum, sich mit dem Kirchenglauben und seiner Grundlage, der evangelischen Geschichte, auseinanderzusetzen. Die Schleiermacher'sche Theologie, insbesondere auch das Schleiermacher'sche Leben Jesu, war ein letzter Versuch, uns umgekehrt mit denselben ineinszusetzen. Wir haben gefunden: auch dieser letzte Versuch, wie alle früheren, ist mißlungen.

Es geht ein für allemal nicht mehr. Wir sehen heutzutage alle Dinge im Himmel und auf Erden anders an, als die neutestamentlichen Schriftsteller und die Begründer der christlichen Glaubenslehre. Was die Evangelisten uns erzählen, können wir so, wie sie es erzählen, nicht mehr für wahr, was die Apostel glaubten, können wir so, wie sie es glaubten, nicht mehr für nothwendig zur Seligkeit halten. Unser Gott ist ein anderer, unsere Welt eine andere, auch Christus kann uns nicht mehr der sein, der er ihnen war. Dies zuzugestehen, ist Pflicht der Wahrhaftigkeit; es läugnen oder bemänteln zu wollen, führt zu nichts als Lügen, zur Schriftverdrehung und Glaubensheuchelei. Aufdringliche Vermittlungsversuche, wo Zwei einmal nicht mehr zusammengehen können, führen nur zu tieferer Erbitterung; ist die Auseinandersetzung vollzogen, daß sie einander frei gegenüber stehen, so ist fortan gar wohl ein freundliches Verhältniß möglich. Sobald wir uns nicht mehr zumuthen, die Schrift anders als wie ein menschliches Buch zu behandeln, werden wir sie in allen Ehren halten können; sobald wir uns das Herz fassen, Jesum wirklich in die Reihen der Menschheit zu stellen, wird ihm unmöglich unsere Verehrung, unmöglich unsere Liebe fehlen können.

Aber freilich, mit seiner Menschheit müssen wir's ernstlich und ehrlich nehmen. Wir dürfen ihm nicht mehr Prädicate beilegen, die im alten Systeme ihren

vollen Sinn hatten, auf dem Standpunkte der heutigen Weltanschauung aber nur noch leere, ja täuschende Worte sind. Wir dürfen nicht mehr, wie Schleiermacher, von einem Erlöser reden, nachdem wir den Gottmenschen, der sich für die Sünden der Welt zum Opfer darbrachte, aufgegeben haben. Wir dürfen Jesum so wenig, wie überhaupt einen einzelnen Menschen, das Licht der Welt nennen, wenn wir ihn nicht mehr mit dem vierten Evangelisten als den fleischgewordenen Logos betrachten[1]). Ein Christus, der sich, ohne sich als den Gottmenschen im strengen Sinne zu wissen, das Licht der Welt genannt hätte, wäre ein

---

[1]) Bekanntlich hat Dr. Schenkel am Schlusse des Vorworts zu seinem Charakterbild Jesu versichert, ihm sei gerade bei der Ausarbeitung dieser Schrift, die sich besonders auch in Betreff des vierten Evangeliums auf einen ziemlich freien kritischen Standpunkt stellt, gewisser als je geworden, daß Christus das Licht der Welt sei und bleibe. — Mein Urtheil über die Schenkel'sche Schrift im Allgemeinen, wie ich es seiner Zeit in der National-Zeitung abgegeben, finde ich angemessen, hinten als Beilage noch einmal abdrucken zu lassen. Wenn ich hier weiter bekenne, daß ich auch dem Artikel der Evang. Kirchen-Zeitung über „Dr. Schenkel's Apostasie" (ich würde nur sagen: Ueberläuferei) von meinem Standpunkt aus in der Hauptsache beipflichte, so wird hierin Hr. Holtzmann von Neuem die Wahlverwandtschaft mit Hengstenberg finden, die er (übrigens auch hierin nur Nachtreter des großen Göttingers) an mir entdeckt haben will (Schenkel's Kirchliche Zeitschrift, V, 5, S. 34). Allerdings sind mir (nach Offenb. 3, 15 f.) entschiedene Standpunkte rechts oder links von jeher lieber gewesen, als charakterlose Vermittlungen, weil dort eine ganze und volle Ueberzeugung

Prahler gewesen [1]). Wer ihn so nennt, ohne ihn für jenes zu halten, ist ein Schmeichler (oder, falls es ihm dabei weniger um Christus als um dritte Personen zu thun wäre, ein Heuchler), und würde von dem wirklichen Jesus noch ganz anders als jener reiche Jüngling zurückgewiesen werden, der ihn nur als guten Lehrer anredete. Wenn Niemand gut ist, als der einige Gott, so ist noch weniger irgend ein Einzelner das Licht der Welt. Ein Stern mag er sein, von denen, wie der Apostel sagt, einer den andern an Klarheit übertrifft, aber keiner ist die Sonne [2]).

---

wenigstens möglich ist, während hier die inneren Widersprüche nur dem verborgen bleiben können, der mit Bewußtsein und Absicht die Augen zudrückt. Vielmehr aber hätte ich ein Recht, eine Wahlverwandtschaft mit dem Fanatismus der Evang. Kirchenzeitung in der Leidenschaftlichkeit zu sehen, womit Hr. Holtzmann mein Leben Jesu für das deutsche Volk als „ein Programm gegen allen Glauben an die übersinnliche Welt", als einen „mit raffinirtester Kunst aus Gift und Galle gemischten Trank" zu verschreien sucht. Das ist der gerühmte „Freisinn" dieser Vermittlungstheologie, deren Befehdung Hrn. Holtzmann an jenem Buche so anstößig ist.

[1]) Etwas ganz Andres ist es, wenn er seine Jünger, als die Erstlinge der wahren Gottesgemeinde auf Erden, das Licht der Welt, das Salz der Erde nennt (Matth. 5, 13 f.). Daß im vierten Evangelium aus dem: „Ihr seid" ohne Weiteres ein „Ich bin" gemacht wird (8, 12, vgl. 12, 46), ist ganz in der Art, wie dieser Evangelist den ihm von den drei ersten gelieferten Stoff nach seiner Grundidee zu verarbeiten pflegt.

[2]) „Das ist", sagt Dr. Keim über eine ähnliche Ausführung

Was aber soll, wenn einmal diese Ansicht als die richtige durchgedrungen sein wird, aus dem Christenthum, der christlichen Kirche, werden? Auch das hat Schleiermacher, wie so manches Andere, viel klarer ge-

---

in meiner neuen Bearbeitung des Lebens Jesu, „doch nur seine alte philosophische Voraussetzung, über welche wir, von Schleiermacher ganz abgesehen, die geschichtliche Erfahrung immer erst noch hören müssen" (Die geschichtliche Würde Jesu, Vorwort, S. VI. Vgl. Der geschichtliche Christus, S. 100). Nun von Schleiermacher für's Erste brauchen wir gar nicht abzusehen; mit ihm habe ich mich vielmehr im Bisherigen ausführlich auseinandergesetzt. Für's Zweite die Erfahrung bin ich gerne bereit zu hören; da sie aber beharrlich schweigt, d. h. auf keinem andern Gebiete von einem Größten zu sagen weiß, der dies im absoluten Sinne gewesen wäre, so hüte ich mich, auf geschichtlich unsichere und eigentlich etwas ganz Anderes besagende Urkunden hin Jesum als einen solchen im religiösen Gebiete zu betrachten. Dabei will ich, für's Dritte, dem Urheber der Vorträge über den geschichtlichen Christus aufrichtig wünschen, daß seine jetzigen Voraussetzungen, wenn sie einmal dreißig Jahre alt geworden sein werden, diese Altersprobe ebenso gut bestanden haben mögen, wie die meines alten Lebens Jesu. — Während Keim mir das Beharren bei alten Ueberzeugungen verdenkt, sucht mich umgekehrt der Recensent in den Theol. Studien u. Kritiken (Beck, 1865, 1, S. 71 ff.) durch Nachweisung von mancherlei Wandlungen in meinen Ansichten zu widerlegen, wobei der Herr Dekan in der Abgeschmacktheit so weit geht, eine Predigt, die ich noch als Student gehalten, gegen mich in's Feld zu führen. Gleichen die Herren nicht auf ein Haar den Knaben auf dem Markte, Matth. 11, 16 f.? Doch nicht ganz; mit Einem wären sie sicher alle zufrieden gewesen: wenn ich nicht wiedergekommen wäre.

sehen, viel fester in's Auge gefaßt, als die meisten seiner Nachtreter. „Der christliche Glaube", sagt er in unserer Vorlesung, „ruht ganz und gar auf der Person Jesu; ist diese" (als urbildliche und schlechthin vollkommene) „nicht zu halten, so muß auch das Christenthum als solches aufgegeben werden, und nur das an sich Wahre daran muß bleiben; d. h. die Aufgabe wäre dann, die religiöse Gemeinschaft, welche die christliche Kirche ist, mit allem Wahren, das sie in sich schließt, so festzustellen, daß die Vorstellung von der Person Christi etwas Gleichgültiges wäre" (S. 22 f. 30). Dasselbe hat Schleiermacher einmal in einer Predigt so ausgedrückt: es gehe seit geraumer Zeit eine Fabel unter den Menschen um, vom Unglauben ausgesonnen und vom Kleinglauben aufgenommen, daß eine Zeit kommen werde und vielleicht schon da sei, „wo auch über diesen Jesus von Nazaret ergehen werde, was recht ist. Viel habe das menschliche Geschlecht ihm zu verdanken, Großes habe Gott durch ihn ausgerichtet; aber er sei doch nur unser einer gewesen, und seine Stunde, vergessen zu werden, müsse auch schlagen. Sei es sein Ernst gewesen, daß er die Welt ganz frei machen wollte, so müsse es auch sein Wille gewesen sein, sie frei zu machen von ihm selbst, damit Gott sei Alles in Allem" [1]. Schleiermacher hat sein Leben

[1]) Predigten, dritter Band (Ausg. der sämmtlichen Werke), S. 10.

lang Allem aufgeboten, sich und Andere zu vergewissern, daß diese Fabel nicht wahr werden werde; sein Hauptbeweis ist aber immer nur gewesen, was er in derselben Predigt recht aus der Tiefe seines Herzens ausruft: „Nein, ohne diese Fülle von Lebenskraft und Freude, die uns das Dasein des Erlösers gibt, möchte ich nicht leben!"

Der Erlöser war ihm „das reine Bild des Menschen, der ohne Sünde auf Erden wandelte, das Bild einer stets mit Gott einigen Seele"; dieses Bild aber, meinte er, können wir nirgend anders her haben, als von ihm, dem geschichtlichen Jesus von Nazaret. Aber er sagt zugleich, wenn auch „der Buchstabe der evangelischen Nachrichten von Christo untergehen könnte, der nur darum heilig sei, weil er uns dieses Bild bewahre, das Bild selbst würde doch ewig bleiben; zu tief sei es den Menschen eingegraben, als daß es jemals verlöschen könnte" [1]. Gewiß würde dieses Bild mit dem evangelischen Buchstaben nicht untergehen; dies aber nur deswegen nicht, weil es auch nicht aus diesem Buchstaben stammt. Das Bild des Menschen ohne Sünde, der mit Gott einigen Seele, ist das Ideal der Menschheit, das in der menschlichen Natur und ihrer sittlich-religiösen Anlage seinen Ursprung hat, mit ihr sich entwickelt, läutert und bereichert, durch Jesum

[1] In derselben Predigt.

insbesondere geläutert und bereichert worden ist, aber auch nach ihm noch Fortbildungen erfahren hat und ferner erfahren wird. Das Schleiermacher'sche Christusbild namentlich ist, weit entfernt, geradezu nur aus dem neuen Testament genommen zu sein, zum guten Theil modernen Ursprungs; kein einziger Apostel würde darin seinen Christus erkennen, dagegen würden Platon und Spinoza, Kant und der Verfasser der Reden über die Religion einzelne Züge davon zu reclamiren haben.

Nach Kant hat die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit, die wir uns in dem Bilde eines unsträflichen Individuums, eines moralischen Gottessohnes, zur Anschauung bringen, ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst, und es bedarf keines Beispiels in der Erfahrung, um sie zum verbindlichen Vorbilde für uns zu machen, da sie als solches in unserer sittlich gesetzgebenden Vernunft liegt. Schleiermacher'n hingegen lag Alles daran, daß dieses Ideal als ein wirklicher Mensch einmal auf Erden gelebt habe; ohne das Dasein, das geschichtliche Dagewesensein eines solchen Erlösers mochte er nicht leben. Diese Leidenschaft — so können wir es füglich nennen — für den persönlichen, geschichtlich dagewesenen Christus ist in Schleiermacher's übrigens durchaus modernem Geiste ein Anachronismus; seine in den Ideen und Bestrebungen der frischesten Gegenwart, ja der noch

ungeborenen Zukunft lebenden Gedanken durchbricht dieser Rest alten Glaubens wie eine seltsame Idiosynkrasie. Er selbst fühlt den Widerspruch, er ahnt die Gefahr, die von der Macht der modernen Ideen, von denen er sich hat durchdringen lassen, dem Stücke Glauben droht, das er aus der Vergangenheit herübergenommen hat und um Alles nicht missen will. Daher die emsige, und man möchte fast sagen ängstliche Geschäftigkeit seines an Hülfsquellen so reichen Geistes, zwischen beiden Theilen Frieden zu stiften, den geglaubten Christus dem Denken annehmbar, das Denken dem Glauben wenigstens in diesem Einen Punkte fügsam zu machen; wobei es ihm übrigens, bei allem heiligen Ernst im Allgemeinen, auf etwas Sophisterei im Einzelnen nicht ankam. Aber seinem eigenen Christus fehlt bereits die wahre Realität, er ist nur noch eine Reminiscenz aus längst verklungenen Tagen, gleichsam das Licht eines fernen Gestirns, das heute noch unser Auge trifft, während der Körper, der es ausstrahlte, seit Jahren schon erloschen ist.

So lange man, wie dies während der ersten christlichen Jahrhunderte der Fall war, in Christus denjenigen sah, der, in den Himmel zur Rechten Gottes aufgestiegen, demnächst von da wiederkommen werde, um die Todten zu erwecken, Gericht zu halten, und seine gläubigen Anhänger in einer erneuerten Welt auf ewig zu beseligen; oder, als diese Erwartung allmälig ver-

blaßt war, so lange man ihn, wie noch die Reformatoren, als denjenigen ansah, der durch seinen Tod am Kreuze der göttlichen Gerechtigkeit genuggethan, als blutiges Sühnopfer für die Sünden der Welt sich hingegeben hatte: so lange kam natürlich Alles darauf an, daß dieser Christus kein bloßer Gedanke sei, sondern wirklich auf Erden gelebt habe und noch jetzt im Himmel lebe; denn nur ein solcher konnte jenes Opfer wirklich gebracht haben, nur ein solcher den erwarteten Umschwung aller Dinge wirklich herbeiführen. Aber wenn Christus, wie für Schleiermacher, nur noch das Bild der sündlosen Menschheit, der mit Gott einigen Seele ist, so läßt sich entfernt nicht absehen, was es für einen Unterschied machen soll, ob dieses Bild unter ganz außerordentlichen Bedingungen einmal als wirklicher Mensch dagewesen ist oder nicht. Von uns übrigen Menschen wird ja doch angenommen, daß keiner ihm gleichen könne, weil bei uns die Bedingungen fehlen, die ihn von Hause aus zum Unsündlichen und schlechthin Vollkommenen machten; es bleibt also seine Vollkommenheit uns persönlich ebenso fremd, wenn er wirklich gelebt hat, als wenn er nur ein Bild unserer idealisirenden Phantasie ist. Oder umgekehrt, daß sich das Menschheitsideal in dem ganzen Geschlechte im Fortgang der Geschichte immer mehr, wenn auch niemals vollkommen, ausgestaltet, ist eine wahrere Wirklichkeit desselben, als wenn es einmal in einem

Einzigen, wie vor- und nachher nie mehr, dagewesen wäre.

Die Erlösung, sagt Schleiermacher, bestehe darin, daß die Sünde aus unserm Bewußtsein getilgt werde; die Sündlosigkeit müsse uns also vor Augen treten in der Person des Erlösers, und nur indem wir in der innigsten Gemeinschaft mit ihm seine Sündlosigkeit uns aneignen, „wie Befreundeten alles gemein ist", werden wir der Erlösung und ihrer Früchte theilhaftig [1]). Dies ist, vollends wenn es Schleiermacher auch so ausdrückt, daß Gott die Erlösten in Christo sehe [2]), nur die alte Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, wenn auch zur bloßen Redensart abgeschwächt; seine ganze Erlösungstheorie läßt sich nur dann einigermaßen zur Vorstellung bringen, wenn man ihr die Anschauungsweise des aufgelösten kirchlichen Dogma doch unvermerkt wieder unterschiebt; sie gleicht einem durchsichtigen Blatt Papier, das, auf ein altes Bild aufgelegt, die Umrisse einer Figur zeigt, von demselben abgenommen aber leer erscheint. Schleiermacher's Eifer für das persönlich dagewesene Christusideal ist eben nur ein persönlicher gewesen, in der Sache hat er nichts verändert; der ideale wie der dogmatische Christus auf der einen, und der geschichtliche Jesus von

---

[1]) In der Predigt: Daß der Erlöser als der Sohn Gottes geboren ist, Predigten, fünfte Sammlung, Festpredigten I, S. 94.

[2]) Glaubenslehre II, §. 104, 3, S. 145.

Nazaret auf der andern Seite sind unwiederbringlich geschieden, und daß unabhängig von einander der eine immer gründlicher und rücksichtsloser erforscht, der andere immer tiefer und vollständiger erkannt und für das menschliche Leben immer fruchtbarer gemacht werde, darin besteht für die nächste Zeit die Aufgabe der Theologie, darin die Förderung, welche die Menschheit in ihren dermaligen Entwicklungskämpfen von ihr — es wird sich zeigen, ob immer vergeblich — erwartet.

Beilage.

Der Schenkel'sche Handel in Baden.

(Verbesserter Abdruck aus Nr. 441 der National-Zeitung vom 21. September 1864.)

Während in Preußen die Gegensätze in Kirche und Schule für den Augenblick durch die politischen Fragen zum Schweigen gebracht sind, sehen wir von den kleineren deutschen Staaten Hannover und Baden in lebhafter kirchlicher Erregung. Dabei hat die Bewegung in Baden den eigenen Charakter, daß hier die Regierung auf der Seite des Fortschritts, wie die Gegner urtheilen, sogar des Umsturzes, steht, und der Kampf durch den Widerstand hervorgerufen ist, den ein Theil der Geistlichkeit und des ihr vertrauenden Volkes dem raschen Vorschreiten der Regierung entgegensetzt. Das von dieser im Einverständniß mit der Mehrheit der Stände erlassene Schulgesetz hat den katholischen Klerus in einen Aufruhr gebracht, der, besonders seit noch von Rom aus Oel in's Feuer gegossen worden, weit

davon ist, gestillt zu sein; in der protestantischen Kirche war es bekanntlich eine Schrift des Heidelberger Professors Schenkel [1]), gegen welche nach längerer Agitation 117 Geistliche einen Protest unterzeichneten, worin sie den Verfasser für unfähig erklärten, ein theologisches Lehramt in der badischen Landeskirche zu bekleiden, und die oberste Kirchenbehörde aufforderten, ihn insbesondere aus seiner Stellung als Seminardirektor zu entfernen. Der Gegenprotest der zahlreich besuchten Durlacher Conferenz im Juli und aus den jüngsten Tagen die Entscheidung des Oberkirchenraths zu Gunsten Schenkel's und der freien theologischen Forschung sind in Jedermanns Erinnerung. Ein anderer Ausgang war bei der dermaligen Richtung der badischen Regierung nicht zu erwarten, und ich meine, auch die billig Denkenden unter den Strenggläubigen sollten damit nicht unzufrieden sein, da auch sie sich der Anerkennung unmöglich entziehen können, daß, nach den Worten des Oberkirchenraths, „das Vertrauen der Gemeinde zum Christenthum nur geschwächt werden kann durch jeden Versuch, dasselbe, unter welchem Vorwand auch immer, der freien Forschung zu entziehen."

Hat man sich also dieses Ausgangs der Sache als

---

[1]) Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch von Dr. Daniel Schenkel, großherzogl. badischem Kirchenrath und Professor der Theologie. 3. Auflage. Wiesbaden, 1864, C. W. Kreidel's Verlag.

eines Sieges, den das Prinzip der Lehrfreiheit in einem Theil der protestantischen Kirche errungen, auf jeden Fall zu freuen; so ist eine andere Frage, ob auch der Anlaß dieses Kampfs und Siegs der rechte gewesen, ob gerade die Schenkel'sche Schrift verdient habe, in solcher Art verfochten zu werden, und welches Licht es auf die Kämpfer werfe, daß eben diese Schrift und ihr Verfasser sie zu solchem Kampfe begeistern mochten.

Mit Recht bezeichnete der Präsident der Durlacher Conferenz [1]) Herrn Schenkel als einen Mann, der bis dahin in seinen wissenschaftlichen Kundgebungen durchaus auf dem Boden des positiven Christenthums gestanden habe. Er hätte mehr sagen können. Kaum sind es zehn Jahre, daß der Verfasser des „Charakterbilds Jesu" mit Dr. Kuno Fischer in einen Streit verwickelt war, in welchem der jetzt Verketzerte als Ketzermacher, der kleine Lessing von heute sich als leibhaftigen Pastor Göze gebärdete. Herr Bluntschli, dem der Ruhm bleiben wird, für Schenkel und sein Buch eingetreten zu sein, während er sein früheres Auftreten gegen Strauß und sein Leben Jesu aufrecht erhält, meinte in Durlach, wäre im Jahre 1839 Strauß als Professor der Philosophie, statt der Theologie, nach Zürich berufen worden, so hätte das Volk keinen Anlaß gehabt, dagegen Widerspruch einzulegen. Er erinnerte

---

[1]) S. deren im Druck erschienene Verhandlungen.

sich nicht, oder wollte sich nicht erinnern, daß noch vor wenigen Jahren der von ihm in Schutz genommene Herr Schenkel einen Docenten nicht der Theologie, sondern der Philosophie, wegen angeblich unchristlicher Lehren der Oberkirchenbehörde als schädliches, ja verderbliches Mitglied der Universität bezeichnet, und dadurch die Entfernung eines Mannes vom Katheder veranlaßt hatte, den jetzt die hohe Schule zu Jena unter ihre ersten Zierden rechnet. Es ist mehr als nur der Spruch: „Die Welt ist rund und muß sich drehn", was man empfindet, wenn man den Denuncianten von damals jetzt selbst denuncirt sieht, wenn man sein damaliges Wort gegen Fischer liest, er hätte es nicht ungern gesehen, „wenn diesem die Märtyrerpalme, die er kaum verdiente, vor der Hand noch nicht zu Theil geworden wäre." Nun, Herrn Schenkel ist sie nicht zu Theil geworden [1]), und wir haben das gern gesehen, weil er sie wirklich nicht verdiente, weil er sie schon durch seine frühere Anklägerrolle verwirkt hatte.

So weit freilich — und es ist doch erst ein Jahrzehend — sehen die Durlacher Vertheidiger Herrn Schenkel's aus begreiflichen Gründen nicht gern zurück, sie datiren ihren Mann erst vom Jahre 1858, also

[1]) Wenn er auch das Vorwort zur dritten Auflage seiner Schrift, als säße ihm bereits das Messer an der Kehle, vom „Tage Johannis des Täufers" datirt.

vor sechs Jahren her, wo er im Agendenstreit zuerst als einer der Ihrigen aufgetreten ist. In diesem Kampfe hatte Herr Schenkel seine Stellung genommen noch vor dem Systemwechsel in der badischen Regierung, aber mit der richtigen Witterung, daß die kirchliche Reaction in diesem Lande keinen Boden und keine Zukunft habe; nachdem die geahnte Wendung erfolgt war, konnte der rührige Mann seine Thätigkeit in der neuen Richtung in immer weiterem Umfang entwickeln. Eine „Christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens" zwar, die in jenen Jahren von ihm erschien, gab dem Bedenken Raum, daß es doch ein weites Gewissen sein müsse, aus dem sich eine so dickleibige Glaubenslehre hervorholen ließ; aber eine eigene kirchliche Zeitschrift, die er begründete, schuf Klientel und Macht, jüngere Kollegen traten herzu, die ihm mit ihren Forschungen unter die Arme griffen, beziehungsweise ihre „Schulsäcke" zur Verfügung stellten, und so konnte er bald als der eigentliche badische Landestheolog aufgeklärten Antheils gelten. Im Bewußtsein dieser Stellung und um ihr eine noch breitere Grundlage zu schaffen, schrieb er sein „Charakterbild Jesu", das statt dessen seine kirchliche Stellung in ihren Grundfesten erschüttern sollte.

Neu in dem Buche, das so heftigen Widerspruch hervorrief, war höchstens die Form: halb Vorlesung für Gebildete halb Predigt, stellenweise gewürzt durch

jene schneidenden Töne, wie man sie in Ansprachen an Arbeiter zu vernehmen pflegt. Unter den Ergebnissen des Buchs, an denen man Anstoß nahm, ist kaum Eines neu und dem Verfasser eigen, fast alle sind längst von anderen deutschen Theologen vorgetragen worden; insbesondere könnte man sagen, sie seien von Tübingen den Neckar hinunter nach Heidelberg getrieben, dort von Herrn Schenkel an's Land gezogen und — freilich in etwas aufgeweichtem und verwässertem Zustande — seinem Bauwesen einverleibt worden. Doch daß wir ihm nicht Unrecht thun: in Einem Stücke weicht er schon in den Grundlagen von der Tübinger Kritik erheblich ab. Er hat sich nämlich von seinem Collegen Holtzmann (so hat sich dieser in Durlach selbst ausgedrückt) „das Resultat vollständigst garantiren" lassen, daß der älteste Bericht von dem Leben Jesu nicht, wie die Tübinger gemeint hatten, im Matthäus-, sondern zur Abwechslung im Marcus-Evangelium zu suchen sei.

Mit der Tübinger Kritik dagegen hat der Heidelberger Theologe das johanneische Evangelium als eigentliche Geschichtsquelle aufgegeben. Aufgegeben? Nicht doch! Das Werk eines Apostels und Augenzeugen ist es ihm zwar nicht, aber ebensowenig das tendenziöse Erzeugniß eines Gnostikers aus dem zweiten Jahrhundert (was, beiläufig gesagt, nur die extreme Behauptung eines Einzelnen innerhalb jener Schule ist); sondern aus einem kleinasiatischen Kreise hervorgegangen,

der erst den dort weilenden Judenapostel heidenchristlich und gnostisch umgebildet (wovon sonst nirgends eine Spur), dann unter dem Einfluß seiner Vorträge eine eigenthümliche Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu ausgebildet hatte. Mit dem ihm so überlieferten Geschichtsstoffe hat der Verfasser des Evangeliums sehr frei geschaltet, aber nicht willkürlich nur (also zuweilen und in gewissem Maße doch) erfunden; sein Werk ist eine wirkliche Geschichtsquelle, freilich nicht im gewöhnlichen, aber in einem höheren, vergeistigten Sinn. Fragen wir: in welchem Sinn? so bekommen wir zur Antwort, der Verfasser habe die evangelische Ueberlieferung umgebildet mit einem Verständniß des innersten Wesens und der letzten Ziele des Lebenswerkes Jesu, wie eine frühere beschränktere Zeit es noch nicht haben konnte (S. 24—26). D. h. die Wendung, welche das Christenthum viel später, unter dem Einfluß nicht vorherzusehender Umstände nahm, die Ideen, die sich in Folge davon in der Christenheit entwickelten, legte der Verfasser des vierten Evangeliums als bewußte Absicht und deutliche Einsicht dem Stifter desselben in den Mund: etwa wie wenn einer Luther'n die Ideen Lessing's, oder Calvin die Schleiermacher's in den Mund legen wollte. Eine Schrift dieser Art ist eine wirkliche Geschichtsquelle nur für die Zeit, in der sie entstanden ist; für die Geschichte, von der sie handelt, kann sie nur in sehr untergeordnete Betrachtung kom-

men, und von einer „höhern, vergeistigten Bedeutung" des Wortes: Geschichtsquelle, weiß die historische Wissenschaft nichts.

Damit hat man bereits den ganzen Charakter des Schenkel'schen Buchs: Durchaus wird erst mit der einen Hand der Kritik gegeben, was sie nur immer verlangen kann, dann aber mit der andern Hand so viel wieder zurückgenommen, als erforderlich scheint, um auch den Glauben zufrieden zu stellen; wobei sich indeß auf allen Punkten ergibt, daß dieses Zurückgenommene für die Kritik viel zu viel, für den Glauben aber lange nicht genug ist.

So wird die Geburts- und erste Kindheitsgeschichte Jesu als sagenhaft preisgegeben; dabei jedoch die Erzählung von dem Tempelbesuch des Zwölfjährigen als geschichtlich festgehalten (S. 27 f. 258 f.). Da fragt natürlich die Kritik: wie mag der Ast bestehen, wenn man den Stamm umgehauen hat? wie kann man, bei der augenscheinlichen Gleichartigkeit der Erzählungen von der Darstellung des Kindes und dem Besuche des Knaben Jesus im Tempel, die eine als Sage, die andere als Geschichte betrachten? Der Glaube aber fragt: wo bleibt die Empfängniß vom heiligen Geist? wo bleibt überhaupt in dem Buche die göttliche Natur Christi? „Indem ich es versuchte", antwortet der Verfasser, „ein Charakterbild von dem Heilande zu entwerfen, war ich

durch die Natur der Sache auf die Zeichnung seiner menschlichen Seite angewiesen" (Vorwort S. VI). Als ob es neben dieser auf des Verfassers Standpunkte noch eine göttliche geben, und diese anders als in und mit der menschlichen dargestellt werden könnte!

Der Vorgang bei der Taufe Jesu ist nach Herrn Schenkel in den drei ersten Evangelien in den Schleier der Sage gehüllt, im vierten ist die Geschichte nur die Hülle der Ideen des Evangelisten: darum aber ist es doch wahre Geschichte; denn am Jordan, nach dem Empfang der Johannestaufe, ist Jesu ein Licht über seine Bestimmung zur religiösen Erneuerung seines Volks aufgegangen (S. 35). Hinterher findet sich freilich, daß ihm das rechte Licht damals doch noch nicht aufgegangen war: nämlich seine Bestimmung zum Messias hatte er noch nicht erkannt, oder, wie der Verfasser sich auch ausdrückt, „was er sollte, schwebte ihm wohl, im Ganzen, ziemlich deutlich vor, wie er es aber ausführen wollte, das lag noch unklar in seiner Seele" (S. 36). Nun, wir denken, was uns nur „im Ganzen" und nur „ziemlich" deutlich „vorschwebt", das liegt eben noch unklar in unserer Seele; es war also zwischen dem Was und dem Wie kein Unterschied, keines von beiden war Jesu damals schon klar, das rechte Licht ist ihm nicht auf einmal am Jordan, sondern nach und nach aufgegangen, und was Herr Schenkel hier von

wahrer Geschichte redet, ist nach seinen eigenen Einräumungen ein leeres Wort.

Die Versuchungsgeschichte buchstäblich geschichtlich zu nehmen, dazu ist der Verfasser des Charakterbildes natürlich viel zu aufgeklärt; aber, daß sie bloße Erfindung sei, erklärt er für geradezu unmöglich. „So etwas erfindet sich nicht", ist in solchen Fällen sein Waidspruch, der in der Regel nur mit kaum redenswerthen weitern Gründen unterstützt wird. Allein, wenn sich überhaupt etwas erfindet, so erfindet sich auch „so etwas"; und wenn die Einbildungskraft die Züge ihrer Erfindungen allerdings nicht aus dem Nichts erschafft, sondern dem Gegebenen entnimmt und nur frei componirt, so läßt sich ja gerade bei dieser Erzählung besonders augenscheinlich nachweisen, woher sie Zug für Zug genommen ist. Nach Herrn Schenkel tritt in derselben eine ächt geschichtliche, für das Charakterbild Jesu höchst wichtige Erinnerung zu Tage, die Erinnerung an gewaltige Kämpfe mit versuchenden Gedanken und Willensregungen nämlich, die in Jesu als Menschen entstehen konnten, von ihm aber so vollständig überwunden wurden, daß seine vollkommene sittliche Reinheit dadurch keinen Abbruch erlitt (S. 37 ff.). Wenn nun hieraus die 117 Unterzeichner des Protestes die Folgerung zogen, Herr Schenkel läugne die Sündlosigkeit Jesu, so thaten sie ihm zwar dem Worte nach Unrecht, denn er hat sie in seiner Dogmatik behauptet und im

Charakterbild wenigstens nicht geläugnet; der Sache nach aber haben sie unseres Erachtens vollkommen Recht. Ein Gemüth, in welchem von innen heraus oder durch natürliche Eindrücke der Außenwelt nicht blos leichte Reize, sondern „gewaltige Stürme" der Versuchung entstehen können, mag ein sittlich höchst vortreffliches sein, aber ein sündloses ist es nicht, und wer für seinen Glauben eines sündlosen Erlösers bedarf, der wird ihn in diesem Charakterbild nicht finden.

Es ist gerade wie mit dem Wort: Erlöser oder Heiland, das Herr Schenkel auch (freilich mit so vielen ähnlich gesinnten Theologen unserer Zeit) unaufhörlich im Munde führt, während es bei ihm jeden natürlichen Sinn verloren hat. Erlöser in der ächten und ehrlichen Bedeutung des Wortes ist nur der für die Sünden der Welt sich opfernde Gottmensch; einen noch so musterhaften, noch so belebend und segensreich fortwirkenden Menschen Erlöser zu nennen, ist ein täuschendes Spiel mit Worten, das nicht blos auf den Ueberfrommen den Eindruck eines Frevels am Heiligen macht. So kann ich mir auch nicht denken, daß Herr Schenkel seinen Zweck, Allen Alles zu sein, bei frommen Kreisen erreichen sollte, wenn er ihnen wiederholt ihre specifische Lieblingsphrase vom „Kern und Stern" zu hören gibt; sie steht ihm so wenig natürlich zu Gesichte, wie andrerseits die Hegel'sche, die er sich auch aneignet, daß Jesus „in Wahrheit" so gewesen sein könne, wie

das vierte Evangelium ihn darstellt, wenn er gleich „in Wirklichkeit" nicht so war (S. 25).

Die Protestmänner haben Herrn Schenkel auch Läugnung der Wunder Jesu vorgeworfen. In der That ist ihm die Wundergabe Jesu kein „Ausfluß ihm inwohnender Allmachtskräfte", keine „Ausstrahlung seiner göttlichen Natur", sondern „eine, wenn auch in ihm noch so bedeutend erhöhte, menschliche Naturgabe" (S. 48). Da haben wir abermals die ganze zweideutige Stellung des Mannes. Die sogenannte Wunderkraft eine Naturgabe — damit muß die Kritik zufrieden sein; gegen eine Erhöhung, d. h. gegen die Annahme verschiedener Grade einer Naturgabe, kann sie auch keine Einwendung machen: während die Unbestimmbarkeit des Maßes dieser Erhöhung den Glauben beruhigen und ihm die Möglichkeit vorspiegeln soll, für Christus doch noch eine Ausnahmsstellung über allen übrigen Menschen zu gewinnen. Dagegen bleiben aber Glaube und Kritik, diesmal einstimmig, dabei, daß es zwischen natürlich und übernatürlich kein Mittleres geben könne, und daß überdies die Steigerung der Naturgaben ihre sehr bestimmte Grenze habe.

Das Letztere scheint auch Herr Schenkel selbst anzuerkennen, wenn er die „Vermuthung" äußert, „daß nur solche Krankheiten in Folge des Verfahrens Jesu heilbar waren, deren eigentliche Ursache in einer Störung der Organe des Geistes lag, und auf welche da-

her, der Natur der Sache nach, eine geistige und sittliche Einwirkung stattfinden konnte" (S. 51). Nachdem er daher die Besessenen in den Evangelien herkömmlich als Geisteskranke und ihre Heilung als eine natürlich-psychische dargestellt hat, gesteht er von dem Aussatze zu, daß auf einen daran Leidenden eine heilkräftige Einwirkung lediglich geistig-sittlicher Art nicht so leicht denkbar sei, wie auf einen Geisteskranken. Darum jedoch die evangelische Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen durch Jesus „in das Fabelreich zu verweisen", sieht er noch keinen Grund; an eine mythische Entstehung derselben insbesondere ist ihm zufolge nicht zu denken, theils weil der „Urmarcus" sie berichtet, der ja durch Nachbar Holtzmann „garantirt" ist, theils — wir wissen schon — weil „so etwas sich nicht erfindet". Sondern die Heilung des Aussätzigen ist Geschichte: freilich, schränkt Herr Schenkel alsbald ein, war wohl kein Augenzeuge dabei, Uebertreibung ist augenscheinlich, die näheren Umstände schwerlich mehr zu ermitteln; doch ist so viel „nicht unwahrscheinlich, daß der Aussätzige, als er Jesum aufsuchte, bereits in einem vorgeschrittenen Stadium der Heilung sich befand, aber von Jesu eine den Fortschritt seiner Genesung ungemein fördernde Anregung seiner Lebensthätigkeit erfuhr" (S. 52 f. 263 f.). Man könnte einen Preis für Denjenigen aussetzen, der sich hierbei etwas Bestimmtes zu denken im Stande

ist; darum ist es aber dem Verfasser des Charakterbildes auch gar nicht zu thun; dagegen verlangen Leute wie die 117 etwas Greifbares in die Hand zu bekommen, und weil sie dies in den Schenkel'schen Auslassungen über die Wunder Jesu nirgends finden können, so beschuldigen sie ihn mit Recht, er läugne dieselben. Denn mit den übrigen macht er es durchaus ebenso. Die weiteren Heilungen, die Todtenerweckungen, die Speisung, die Wasserverwandlung, die Sturmstillung, sind ihm als Allmachtswunder undenkbar, darum jedoch noch lange nicht erfunden, vielmehr ist an einer geschichtlichen Grundlage jedesmal nicht zu zweifeln, die dann freilich, genau zugesehen, wenn auch nicht allemal ohne Umschweif zugestanden, eine lediglich natürliche war, und nur in der Sage wunderhaft ausgeschmückt wurde.

Rein mit der Sprache herausgegangen ist Herr Schenkel überraschender, und bei seiner sonstigen Haltung möchte man fast sagen unvorsichtiger Weise gerade bei dem Hauptwunder der evangelischen Geschichte, der Auferstehung Jesu (S. 226 ff.). Hier lehnt er mit unmißverstehbaren Worten sowohl das Wunder als den Scheintod, mithin jedes wirkliche Wiederaufleben des Gekreuzigten, ab, und faßt den Vorgang als einen rein psychologischen im Innern der Jünger, der nur in dem leer gefundenen Grabe einen äußeren Anlaß gehabt und sich zuerst in Visionen tieferregter Frauen

kundgegeben habe. Wenn hienach die Männer des Protestes den Verfasser des Charakterbildes beschuldigten, daß er die Auferstehung Jesu läugne, so hatten sie, sollte man denken, vor Gott und Menschen Recht. Nur in Durlach nicht. Da hat es ihnen Herr Holtzmann als ein Stück „pastoraler Rhetorik", berechnet auf die Aufregung des Volks, zum schweren Vorwurf gemacht. Sie hätten, meint er, über diesen Punkt die Schenkel'sche Dogmatik vergleichen sollen. Ei, wozu denn die Dogmatik, wenn im Charakterbild mit dürren Worten zu lesen ist, daß der Verfasser eine wirkliche Wiederbelebung Jesu nicht annimmt? Vielleicht eben deswegen, weil es in dem andern Buche nicht mit so dürren Worten gesagt, etwas mehr dogmatisch verblümt ist? Die Art, wie der Durlacher Vertheidiger die augenscheinlich weiter gehende Darstellung des Charakterbildes auf ein bloßes Nichtwissen, wie es sich eigentlich mit der Auferstehung Jesu verhalten habe, zurückzuschrauben, wie er besonders das „tieferschütterte, weibliche Nervenleben" als Quelle des Auferstehungsglaubens zurückzuschieben sucht, zeigt deutlich, daß an diesem Punkte der Verfasser aus seiner Rolle gefallen, und daß es eben diese Rolle der Halbheit und Zweideutigkeit ist, worin er seinen Schildträgern so wohlgefällt.

Oder Halbheit ist ein ungenauer Ausdruck: Herr Schenkel, sollte ich sagen, ist zu drei Viertheilen auf Seiten

der Kritik, aber ein Viertheil findet er gerathen, dem Glauben noch einzuräumen, und so ist es seinen Anhängern, überhaupt dem aufgeklärten Mittelschlag (dem Philister würde ich sagen, wenn es nicht unhöflich wäre), eben recht. Man will sich nicht mehr beengt wissen durch die Schranken des strengen Kirchenglaubens, man wünscht bequemen Raum für seine wohlerworbene Verstandesbildung; im Uebrigen aber will man an dem bestehenden Kirchenwesen nicht rütteln, will seine Predigt über das Evangelium am Sonntag, seinen christlichen Festcyklus, sein Abendmahl nicht verlieren. Beides hofft man an der Hand eines Mannes wie Schenkel zu erreichen. Aber man dürfte sich täuschen. Wenn alles das in der evangelischen Geschichte nicht wahr ist, was der Verfasser des Charakterbildes preisgibt, so ist noch viel weniger wahr; wenn Christus nicht mehr der Gottmensch, sondern nur noch ein göttlicher Mensch ist, so kann er nicht mehr Gegenstand unserer Anbetung, nicht mehr Mittelpunkt des Kultus bleiben; und wenn erst alle in der Gemeinde die Vorstellungen des „Charakterbildes" sich angeeignet hätten, so müßte in der christlichen Kirche und ihren Einrichtungen ein Zusammensturz erfolgen, der die Durlacher Herren erschrecken würde. Nur der Umstand, daß die Masse des Volks, wenn auch unbefangen und halb unbewußt, noch auf dem Standpunkt der 117 steht, ist es, was die Kirche in ihrem jetzigen Bestande

aufrecht erhält; das wissen diese Männer und handeln demgemäß, und dieses klare Wissen und bestimmte Wollen stellt sie über jene Andern, die zum Theil nicht wissen was sie wollen, zum Theil aber auch nicht wollen was sie wissen.

„Die Freiheit und das Himmelreich", singt der alte Ernst Moritz Arndt, „gewinnen keine Halben". Aber das Erdreich besitzen sie, und wer, vor Allem in religiösen Dingen, halb und für die Halben schreibt, der ist sicher, zahlreiche Anhänger zu finden, die, falls ihm die Ganzen von der einen oder andern Seite etwas anhaben wollen, sich wohl auch als begeisterte Kämpfer um ihn schaaren. Von den sieben Schwaben sagt man, sie seien mit starker Wehr und großer Furcht gegen ein Ungeheuer ausgezogen, das sich zuletzt als ein Hase erwies: von den siebenhundert Durlachern wird man dereinst sagen, daß sie sich ritterlich geschlagen haben, um ein Banner nicht in Feindeshand fallen zu lassen, das in Wirklichkeit ein geflickter Waschlappen war.

Druckfehler und Verbesserungen.

Seite 6 Zeile 7 statt: Vorträge, lies: Rede.
„ 112 „ 1 v. u. statt: ganz zwecklos, lies: überflüssig.
„ 136 „ 2 v. u. „ psycheologische, „ psychologische.

(2)

Die Halben und die Ganzen.

Eine Streitschrift

gegen

die HH. DD. Schenkel und Hengstenberg

von

David Friedrich Strauß.

Berlin.

Verlag von Franz Duncker.

1865.

Vorwort.

Wer möchte nicht ein Ganzer sein? und wer bliebe nicht doch ein Halber?

Gewiß, keiner von uns kann seiner Länge einen Zoll, geschweige eine Elle, zusetzen; aber sein natürliches Maß ausfüllen wollen, seine Kraft vollständig in Anwendung bringen, die Dinge festen Blicks anschauen, und das Erkannte vor sich und Andern ganz und rückhaltlos aussprechen, das kann Jeder. In diesem Sinne ein Halber zu sein, ist Schmach, ein Ganzer immer mehr zu werden, unbedingte Mannespflicht.

Gibt es aber nicht auch Ganze, die schlimmer sind als die Halben? Die der Wahrheit, weil sie ebenso wie der Böse mit dem Finger gleich die Hand begehrt, auch den Finger nicht lassen wollen? Gewiß gibt es Solche; aber ob sie wirklich schlimmer sind als jene, ist noch die

Frage. Andere mögen anders urtheilen: mir sind sie lieber; schon darum, weil sie weniger gefährlich sind. Wo sie Einen Proselyten machen, da machen die Halben in dieser schwachen Welt ihrer zehn, und für die Wahrheit sind doch beide Theile verloren, ja die Letzteren unwiederbringlicher als die Ersteren.

Eine andere Frage ist, ob es in unserer fortschreitenden Zeit in der That noch solche Ganze im Sinne des Rückschritts geben kann? Schwerlich wird sich einer den Ideen und Bestrebungen der Gegenwart auf allen Punkten verschließen können; auch an dem entschiedensten Rückschrittsmanne werden Stellen nachzuweisen sein, wo die Zeit in ihn eingedrungen ist, wo er ihr, oft unbewußt, Concessionen gemacht hat, wo er mithin selbst auch als ein Halber erscheint.

Nur die volle Hingabe an den vorwärts drängenden Zug der Zeit, das ernste und redliche Handanlegen an ihre Aufgaben, kann in unsern Tagen noch ganze Männer bilden.

Baden, im Mai 1865.

Der Verfasser.

I.

Gegen Schenkel.

Daß Herr Kirchenrath Schenkel auf den Angriff, den ich in der Beilage meiner Schrift über Schleiermacher's Leben Jesu gegen ihn gerichtet, die Antwort nicht schuldig bleiben würde, war auch ohne seine eigene und seiner Anhänger vorläufige Ankündigungen zu erwarten. Wie könnte auch der Mann jemals um eine Antwort verlegen sein, dem das Wort nie versagt, selbst dann nicht, wenn die Gedanken dahinten bleiben? Denn daß er diese wenigstens damals noch nicht ordentlich beisammen gehabt, als er seine kurze Erklärung in den Schwäbischen Merkur schickte, ist offenbar.

Der Beurtheiler meiner genannten Schrift in diesem Blatte [1]) meinte, das Publikum werde sich Betreffs der angehängten Auslassung über Schenkel wundern, daß ich mit ihm, der doch in gleicher Verdammniß mit

[1]) No. 72 vom 26. März 1865.

mir sei, alle und jede Gemeinschaft von der Hand weise; doch „dürften Eingeweihtere dabei an Wilhelm Tell, der den Parricida abwies, sich erinnern". Was der Verfasser mit dieser Wendung sagen wollte, war so leicht zu errathen, daß ich jedes weitere Wort darüber unnöthig finden würde, selbst wenn es gerade mir anstünde, es zu sagen; auf der Hand liegt in jedem Falle, daß das nicht seine Meinung sein konnte, was der Herr Kirchenrath ihm als solche unterlegt, und wogegen er sich nicht eilig genug verwahren zu können meint [1]. Diese Aeußerung nämlich, fürchtet er, könnte „Uneingeweihte" leicht zu der Vermuthung veranlassen, als hätte er auf irgend einem nur Wenigen bekannten Wege mit mir in Verbindung zu treten gesucht, und wäre von mir zurückgewiesen worden. „Zur Verhütung jedes Mißverständnisses solcher Art" erklärt er nun, „daß er sich mir weder mündlich noch brieflich noch in einer Druckschrift jemals zu nähern versucht habe, und daß also ich nie in die Lage habe kommen können, ihn abzuweisen."

Sollte in der That Herr Schenkel bei einiger Besinnung nöthig gefunden haben, sich gegen einen Verdacht zu verwahren, den unmöglich Jemand gegen ihn hegen konnte? Wie wenig muß er auf die Proben von Klugheit gebaut haben, die er schon gegeben, wenn

---

[1]) Schwäb. Merkur No. 74, vom 29. März.

er meinte, es könnte irgend wer, der von ihm und seinem Thun auch nur oberflächlich Notiz genommen, ihm eine so unkluge Handlungsweise zutrauen, als die gewesen wäre, mit mir eine Verbindung zu suchen? Er, der „Doctor und ordentliche Professor der Theologie, der badische Kirchenrath, Seminar-Direktor und erste Universitätsprediger", sich mündlich, brieflich oder gedruckt einem Manne nähern, der Nichts ist, nicht einmal der Hutten'sche Niemand, weil er doch in jungen Jahren die Schwachheit gehabt, den Titel eines Doctors der Philosophie sich zu erwerben! — Doch wäre es noch um die Herablassung; wenn nur nicht dieser Niemand es auf sich hätte, in den Abgrund seines Nichts wider seinen Willen auch Andere, die sich ihm nähern, hinabzuziehen! Diesen Stand der Dinge haben sich aufstrebende Theologen schon seit einem Menschenalter wohl gemerkt. Gerade solche, die von mir eine Anregung empfangen hatten, und die sich nun einerseits zwar auf einen wissenschaftlich freieren Standpunkt stellen, andererseits aber doch auch ihre kirchliche oder akademische Stellung nicht verlieren wollten, suchten dies in der Regel dadurch zu erreichen, daß sie in ihren Schriften erst über mich (was kann man sich nicht gegen einen Niemand erlauben?) mit einigen Fußtritten hinwegschritten, dann nach so gelöstem Freibrief ihre eigenen Wagnisse um so getroster zu Markte brachten. Und die Berechnung hat

fast niemals getäuscht. Man hat den Leuten Ketzereien, die den meinigen auf's Haar ähnlich waren, zugute gehalten, weil sie doch vorher mir, den man als den eigentlichen Antichrist anzusehen gewohnt war, feierlich abgesagt hatten. Von dieser verständigen und so offenbar zweckdienlichen Taktik sollte irgend Jemand Herrn Schenkel das Gegentheil zugetraut haben? Ihm, der zum Besten der Kirche und der Wissenschaft sich „möglich", ja wirklich zu erhalten suchen muß, zugetraut, mit dem notorisch „Unmöglichen", dem Verfasser des kritisch bearbeiteten Lebens Jesu, eine Verbindung gesucht zu haben? Das hat ihm Niemand zugetraut, und er selbst kann nicht im Ernste geglaubt haben, daß es ihm Jemand zutrauen würde.

Aber warum hat er sich denn so sehr beeilt, einem Ding der Unmöglichkeit in den Weg zu treten? so sehr beeilt, daß er seine Erklärung noch an demselben Tage niederschrieb, an dem ihm der Artikel, gegen den er sich erklären zu müssen glaubte, zugekommen war? Daß er eine persönliche Annäherung an mich gesucht, das konnte freilich Niemand meinen; aber daß seine Ansichten den meinigen sehr nahe stehen, sein „Charakterbild" und mein „Leben Jesu" derselben Richtung angehören, das war und ist noch immer eine sehr verbreitete Meinung. Dagegen sich zu erklären, war ihm jener Artikel im Schwäbischen Merkur eine willkommene Veranlassung; dazu die Berichtigung des vorge-

spiegelten Mißverständnisses nur die Einleitung. Daß „seine theologische Ueberzeugung auf wesentlich anderen Grundanschauungen ruhe als die meinige", das wollte er vor einem möglichst großen Publikum betonen; daß die von ihm herausgegebene kirchliche Zeitschrift alsbald „Fronte gegen mein für das Volk bearbeitetes Leben Jesu gemacht habe", darauf wollte er aufmerksam machen.

Bei dieser Absicht, vor dem Publikum sich mir möglichst fern zu stellen, sollte ihm, muß man denken, ein Angriff von meiner Seite gar nicht unerwünscht gekommen sein. Wenn der Pharisäer Gott dankt, daß er nicht ist, wie andere Leute, insbesondere nicht wie dieser Zöllner, so kann er unmöglich etwas dagegen haben, wenn der Zöllner seinerseits bestätigt, daß er nicht sei, wie der heilige Mann ihm gegenüber. Statt dessen findet Herr Schenkel in seiner seitdem erschienenen ausführlichen Antwort [1]) es inhuman, daß ich zu meinem Angriff auf ihn gerade den Augenblick gewählt habe, „in welchem die Meute der hochkirchlichen Verfolger ihr Hep! Hep! von allen Seiten ihm zuschreie". Seltsam! ich habe im Niederschreiben jenes Aufsatzes das bestimmte Bewußtsein gehabt, Herrn

[1]) Das Christenthum und die Humanitäts-Religion des Herrn Dr. D. F. Strauß. Allgemeine kirchliche Zeitschrift, herausgegeben von Prof. Dr. Dan. Schenkel zc. Sechster Jahrgang, 4. Heft, S. 225—236.

Schenkel dadurch in seiner augenblicklichen Situation vielmehr zu nützen; und wäre es mein Wunsch gewesen, ihn aus seiner äußeren Stellung geworfen zu sehen, so würde ich, da ich ihn einmal nicht loben konnte, wenigstens den Angriff auf ihn unterlassen haben. Sprach ich mich öffentlich gegen sein Buch aus, so war er vor aller Welt der Complicität mit dem meinigen entlastet; wurde er auf der einen Seite von Hengstenberg, auf der anderen von mir angefochten, so erschien er ja als der Mann der richtigen Mitte, als der Vertreter jener einigenden und versöhnenden Theologie, auf die er mit vielen Anderen eben so große Stücke hält, als ich kleine.

1.

Doch daß ich ihn gerade jetzt als Theologen angegriffen, verargt Herr Schenkel mir weniger, als daß ich diesen Zeitpunkt gewählt habe, um durch die Erinnerung an seinen Handel mit Kuno Fischer auch seine Person zu verunglimpfen. Ich habe mich „vergessen", drückt er sich aus: offenbar wäre es ihm sehr lieb gewesen, wenn ich die Sache vergessen hätte. Warum auch nicht vergessen, was so lange schon her ist? Es sind ja, versichert er, „nicht zehn, wie Herr Strauß zu einiger Beschönigung der Wiederaufwärmung jenes Klatsches sagt, sondern zwölf Jahre seit jenem Vorgange verflossen, den er mir zu meiner Beschämung

vorhält"[1]). Von dem Klatsch nachher; aber meine Zeitbestimmung bitte ich den Herrn Kirchenrath, mir ungehudelt zu lassen. Der beschämende „Vorgang" allerdings, d. h. die Anschwärzung Fischer's bei einem Mitgliede des badischen Oberkirchenraths, fällt schon in den Oktober 1852, das Verbot der Vorlesungen Fischer's in den Juli 1853; aber davon sprach ich in meinem Artikel nicht, sondern, kaum seien es zehn Jahre, sagte ich, „daß der Verfasser des Charakterbildes Jesu mit Dr. Kuno Fischer in einen Streit verwickelt gewesen"[2]). Nun, die zwischen beiden Männern gewechselten Streitschriften tragen sämmtlich die Jahreszahl 1854; da mein Artikel gegen Schenkel im Jahr 1864 zuerst erschienen ist, so war es kein Streben nach Beschönigung, sondern die wörtliche, keiner kirchenräthlichen Correctur bedürftige Wahrheit, wenn ich von nur zehn dazwischen liegenden Jahren sprach.

Warum ist es denn aber Herrn Schenkel so sehr darum zu thun, eine längere Frist herauszubringen? Sollte das Streben nach Beschönigung, das er mir zuschiebt, vielmehr auf seiner Seite zu finden sein? Offenbar möchte er den häßlichen Handel als etwas längst Verjährtes darstellen, woran zu erinnern unstatthaft sei. Deswegen will er statt der knappen zehn lieber zwölf Jahre haben. Bekanntlich indessen ver-

[1]) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 229.

[2]) Der Christus des Glaubens u. s. f. S. 226.

jähren selbst Diebstahl und Fälschung in der Regel schon mit dem vollendeten zehnten Jahre; freilich nur rechtlich, daß ihretwegen einer nicht mehr zur bürgerlichen Verantwortung und Strafe gezogen werden kann; moralisch, was den Leumund und die sittliche Schätzung des Thäters betrifft, verjähren sie in der Regel auch mit zwölf Jahren nicht, und noch weniger gibt es für Handlungen, die lediglich der sittlichen Beurtheilung anheimfallen, eine solche äußerliche Verjährungsfrist.

Ein Anderes wäre es freilich, wenn die ganze Sache, die ich zu so ungelegener Zeit in Erinnerung gebracht, wie Herr Schenkel sich ausdrückt, nur „ein alter Klatsch" wäre, den ich „ohne gewissenhafte Erforschung des Thatbestandes" aufgewärmt und fortgepflanzt hätte. Dabei kommt er mit einem Worte Lessing's angezogen, das mir, wie er höchst schmeichelhaft voraussetzt, „doch wohl bekannt sein werde": in der That habe ich es zu einer Zeit, als Herrn Schenkel's Schriftstellerei noch in den Windeln lag, gegen einen Widersacher hoffentlich passender, als er jetzt gegen mich, in Anwendung gebracht. Es ist das Wort gegen Klotz, daß dem Kunstrichter gegen einen Schriftsteller nur derjenige Tadel erlaubt sei, den er aus dessen Schriften gut machen könne; mit jeder Notiz aus anderer Quelle, die er gegen ihn benütze, überschreite er seine Befugniß und werde „Klätscher, Anschwärzer, Pasquillant". Nun,

wenn Lessing im elften Antigöze den Hauptpastor als einen Mann bezeichnet, „der seine Collegen aus brüderlicher Liebe eher ewig schlafen macht, als ihnen (wie Lessing einem Gegner) das Schlafen vorwirft": so ist natürlich dem Herrn Kirchenrath „doch wohl bekannt", was sein großer Vorgänger damit gemeint hat. Nur für andere Leser daher, die in Lessing weniger zu Hause sein möchten, bemerke ich, daß damit auf den Tod des aufgeklärten Hamburgischen Predigers Alberti gezielt ist, den man durch Göze's zelotische Angriffe beschleunigt glaubte. Diesen blutigen Stich — sollte Lessing wirklich im Stande gewesen sein, ihn aus den Schriften seines Gegners gut zu machen? Und wenn nicht, würde er darum, an sein gegen Klotz aufgestelltes Gesetz erinnert, sich demselben verfallen bekannt haben? Mein Streit mit Göze, würde er gesagt haben, ist über die Kritik von Büchern längst hinaus. Hier stehen sich nicht mehr Verfasser und Kunstrichter, sondern zwei Principien und ihre Vertreter gegenüber, und diese können in der Beurtheilung, die sie gegen einander üben, nicht auf ihre gegenseitigen Schriften beschränkt sein, sondern Jedem muß der ganze Kreis der öffentlichen Wirksamkeit des Anderen als Arsenal für seine Beweisführung zu Gebote stehen. — Wenn ich, wie ich gethan, nicht über ein Schenkel'sches Buch, sondern über „den Schenkel'schen Handel in Baden" schrieb, so mußte

es mir freistehen, die Data zur Beurtheilung desselben aus allen mir glaubhaft scheinenden Quellen zu schöpfen.

Doch dies nur im Allgemeinen als Wink, daß mit einem Lessing'schen Spruch, wie mit der Keule des Hercules, nicht jeder Gesell ohne Weiteres umspringen kann; ich selbst in dem vorliegenden Falle kann mich demselben nach seinem strengsten Sinne unterwerfen, denn ich kann Alles, was ich von Herrn Schenkel's Verfahren gegen Kuno Fischer gesagt habe, aus seinen eigenen Schriften gegen diesen erweisen[1]). Also, was habe ich denn gesagt, womit ich Herrn Schenkel zu viel gethan hätte? „Noch vor wenigen Jahren", sagte ich in dem mehrgedachten Artikel, „habe Herr Schenkel einen Docenten der Philosophie wegen angeblich unchristlicher Lehren der Oberkirchenbehörde als schädliches, ja verderbliches Mitglied der Universität bezeichnet, und dadurch seine Entfernung vom Katheder veranlaßt"[2]). Das nennt der Herr Kirchenrath rundweg „eine grobe Unwahrheit"[3]). Wir erwarten seine Beweise.

Für's Erste, sagt er, habe er den genannten Do-

---

[1]) Diese sind: der zwar anonym erschienene, später aber von ihm anerkannte Aufsatz: Das Christenthum und modernes Philosophenthum, in der Darmstädter Allg. Kirchenzeitung, 1854, Nr. 12, wiederabgedruckt bei Kuno Fischer: Das Interdict meiner Vorlesungen S. 65—78. Ferner: Abfertigung für Herrn Kuno Fischer in Heidelberg, von Dr. Dan. Schenkel, 1854.

[2]) Der Christus des Glaubens ꝛc. S. 227.

[3]) Allg. kirchliche Zeitschrift a. a. O. S. 229.

centen nicht bei der Kirchenbehörde denuncirt. Er habe nur „bei einer zufälligen Veranlassung einem ihm befreundeten Manne seine Ansicht über die Fischer'schen Vorlesungen (über Geschichte der neueren Philosophie, die eben damals im Druck erschienen waren) mitgetheilt"; und „daß Freunde sich ihre Gedanken darüber offen mitgetheilt haben", werde wohl Niemand für etwas Unberechtigtes erklären" [1]). Wie unschuldig! wie abscheulich, aus einer so harmlosen Mittheilung zwischen Freunden eine Denunciation zu machen! Aber wer war denn der Freund, in dessen Busen Herr Schenkel sein bekümmertes Herz ausschüttete? und was war die zufällige Veranlassung, bei der er es that? Der Freund war, wie wir anderswo von ihm selbst erfahren, „ein Mitglied des badischen Oberkirchenraths", und die zufällige Veranlassung war „eine Predigerconferenz zu Durlach im Oktober 1852" [2]). Herr Schenkel wußte also sehr wohl, daß er nicht blos zu einem Freunde, sondern zu einem Oberkirchenrathe sprach, und er wollte auch nicht blos zu dem ersteren, sondern zugleich zu dem letzteren sprechen. Denn er sprach auch seinerseits nicht blos als Freund, sondern „als Universitätsprediger und Direktor des Predigerseminars, in dessen Stellung der Beruf dazu lag", und sprach so bei einer Gelegen-

[1]) Abfertigung S. 5 f.

[2]) Abfertigung, S. 6, Darmst. Allg. Kirchenzeitung bei Kuno Fischer, S. 68. Vgl. die Allg. kirchliche Zeitschrift, a. a. O.

heit, die es mit sich bringt, daß dabei in vertraulicher Form Manches angeregt wird, was hernach amtlich in's Werk gesetzt werden soll. In solcher Stellung und bei solcher Gelegenheit also machte Herr Schenkel, wie er selbst erzählt, den befreundeten Oberkirchenrath auf den „ihm als nachtheilig, ja verderblich erscheinenden Einfluß Fischer's" aufmerksam, und „sprach lebhaft das Bedürfniß eines kräftigen Gegengewichts, der Berufung eines entschieden christlich gesinnten Philosophen nach Heidelberg, aus", das er „durch die pantheistische Färbung der gedruckten Vorlesungen Fischers motivirte" [1]).

Wir haben uns oben nur nach der amtlichen Stellung des „befreundeten Mannes" erkundigt, und ein Mitglied des Oberkirchenraths in ihm gefunden; wir erlauben uns jetzt, noch einen Schritt weiter zu gehen, und auch nach seiner Person zu fragen. Da erfahren wir als „notorisch", daß es der „Herr Ministerialrath Bähr" gewesen [2]), und von diesem Herrn ist nun weiter notorisch, daß er für nichts weniger als einen Gönner der beanstandeten oder überhaupt der freieren Richtung in Kirche und Wissenschaft bekannt war. Wollte also Herr Schenkel gegen den Vertreter der ihm als schädlich erscheinenden Richtung etwas in Gang bringen, so hatte er sich an die rechte Adresse gewendet;

---

[1]) Darmst. K.-Ztg. bei Fischer a. a. O.

[2]) Kuno Fischer und die academische Lehrfreiheit in Baden Protest. Kirchenzeitung, 1854, Nr. 14, S. 310.

er konnte sicher sein, daß das vertraulich niedergelegte Samenkorn nicht todt liegen, sondern bald in einer entsprechenden amtlichen Maßregel aufgehen werde. Also denuncirt hat Herr Schenkel den philosophischen Docenten jedenfalls, und zwar zuerst denuncirt, ehe noch von irgend einer anderen Seite ein Einschreiten gegen denselben in Anregung gebracht war. Aber, sagt er, nicht bei der Oberkirchenbehörde, sondern nur bei einem Mitglied der Oberkirchenbehörde. Das ist so recht eine von den Distinctionen, womit man unter dem Galgen durchschlüpft; sie wird aber überdies durch das eigene Bekenntniß des Herrn Schenkel kraftlos, daß er später in einem amtlichen Senatsvotum, das als Gutachten an den Oberkirchenrath ging, seine „Erklärung gegen die pantheistische Theorie Herrn Fischers", mithin auch gegen dessen verderblichen Einfluß an der Hochschule „entschieden" aufrecht erhalten habe[1]). Darnach zerfiele also Herrn Schenkel's Denunciation in zwei Theile: eine vertrauliche, die aber ihre volle Wirkung that; worauf ihr dann erst auch die amtliche folgte. Ob ich nun ein Recht hatte, in den sechs Zeilen, die ich der Sache widmete, dies so auszudrücken, daß „Herr Schenkel einen Docenten der Philosophie der Oberkirchenbehörde als verderbliches Mitglied der

[1]) Abfertigung, S. 9. Vergl. die Protest. Kirchenztg. a. a. O.

Universität bezeichnet habe", das kann ich getrost der Entscheidung aller geradsinnigen Leser überlassen.

Daß er den akademischen Einfluß Kuno Fischer's als „nachtheilig, ja verderblich" dargestellt habe, sind Schenkels eigene Worte; so aber sei ihm dieser Einfluß, und insbesondere das damals herausgekommene Buch von Fischer, behauptet er jetzt, „nicht", wie ich gesagt, „wegen seines unchristlichen, sondern wegen seines, wie er annehmen zu müssen geglaubt habe, atheistischen Inhalts" erschienen, und „nur gegen den Atheismus habe er sich damals entschieden ausgesprochen" [1]). Der Herr Kirchenrath scheint zu glauben, wovon wir wohl begreifen, daß er es wünschen möchte, seine damaligen Streitschriften seien sämmtlich verloren gegangen, daß er sich erdreistet, Dinge zu behaupten, die der erste Blick in dieselben widerlegt. Denn ganz und gar nicht von Atheismus sprach er dort, wie er es im Angesicht des Fischer'schen Buches auch unmöglich konnte; sondern durchaus und immer wieder von Pantheismus und von dessen Unverträglichkeit mit dem Christenthum. Daß Fischer in seinen Vorlesungen „sich in crasser Weise zum Pantheismus bekenne"; daß er, „ohne Umschweife die Persönlichkeit Gottes leugne und die pure Weltvergötterung lehre"; daß er insofern „nicht auf christlichem, sondern auf paganisti-

---

1) Allg. kirchliche Zeitschrift a. a. O. S. 230.

schem Boden stehe", da die Lehre von der „Persönlichkeit Gottes, die Unterscheidung der Welt von Gott, die Kern- und Grundlehre des Christenthums sei": dies ist das breit ausgeführte Thema der Schenkelschen Streitschriften, von denen die eine sogar einen besonderen Anhang hat, der den „Pantheismus des Herrn Kuno Fischer mit seinen eigenen Worten documentiren" soll[1]). Nur am Schlusse des Artikels in der Darmstädter Kirchenzeitung hatte er das Heine'sche Witzwort vom Pantheismus als verschämtem Atheismus adoptirt; aber nur in dem Sinne, daß ihm die entschiedene Feindschaft des letzteren gegen das Christenthum noch ehrenwerther erscheine, als die falsche Freundschaft für dasselbe, die er dem ersteren zuschreiben zu müssen glaubte. Wie kommt es nun, daß, der urkundlichen Thatsache gegenüber, wornach er damals seinen Gegner auf einen mit dem Christenthum unverträglichen Pantheismus angeklagt hat, er ihn jetzt (worin er sich freilich, wenn ich recht verstehe, was er zwischen den Zähnen murmelt, geirrt zu haben bekennt) vielmehr auf Atheismus belangt haben will? Wie das kommt? Auf die natürlichste Weise von der Welt. Als er seine Streitschriften gegen Fischer schrieb, bestand in Baden wie im übrigen

---

[1]) Abfertigung S. 24—31. Vgl. den Artikel in der Darmst. Kirchenztg. bei Fischer, S. 72—77.

Deutschland noch die alte Aera, man war noch in der Rückströmung nach der Sturmfluth der Jahre 1848 und 1849 begriffen. Damals konnte sich ein Theologe der richtigen Mitte, ohne zu viel Gefahr für seinen Ruf, die Befriedigung wohl gönnen, gegen den Pantheismus nach Herzenslust loszuziehen. Seitdem ist, in Baden insbesondere durch einen hochherzigen Entschluß des Fürsten, aber auch in der übrigen Welt, eine neue Wendung eingetreten. Wir schreiten wieder, wenn auch langsam, vorwärts; der Wissenschaft wird nicht mehr die Umkehr zugemuthet; und so ist auch das Geschrei gegen den Pantheismus ziemlich verschollen, den man überdies mittlerweile, dem immer mehr um sich greifenden Materialismus und Atheismus gegenüber, als das mindere Uebel erkennen gelernt hat. Gegen diesen, den Atheismus, zu kämpfen und gekämpft zu haben, steht einem Theologen des gemäßigten Fortschrittes auch heute noch nicht übel an; folglich will Herr Schenkel jetzt auch in Kuno Fischer nur den Atheismus bekämpft haben: da es doch, wie alle Blätter seiner damaligen Streitschriften zeigen, vielmehr nur der Pantheismus gewesen ist, den er in demselben bekämpfte und bekämpfen konnte.

Gegen den Atheismus gestritten zu haben, glaubt Herr Schenkel sich um so weniger schämen zu dürfen, als er darin einen Mann wie Gervinus sich zur Seite weiß. Auch Gervinus spreche ja in seiner

Schrift über die Mission der Deutschkatholiken von dem Atheismus als einen Wurmfraß, der widerlich um sich greife, von einer herzlosen Spekulation, die alles Religionsgefühl verflüchtige und negire[1]). Gewiß; nur daß der Geschichtschreiber der deutschen National-literatur sicher nicht mit Heine und Schenkel den Pan-theismus für Atheismus genommen, nicht für die Herzlosigkeit, die er in einer Philosophie zu finden meinte, ihre pantheistische Richtung verantwortlich ge-macht hat. Gervinus hatte jenen Atheismus im Auge, von dem damals (im Jahre 1846) ein Apostel des-selben versicherte, daß er am besten unter den Tischlern und Schlossern gedeihe[2]); die Jahre, als in der Schweiz ein Marr und andere seinesgleichen Ludwig Feuerbach's Wesen des Christenthums studirten, und den Arbeitern Friedrich Feuerbach's Religion der Zukunft vorlasen. Was aber den Pantheismus betrifft, so darf man sich nur erinnern, wie Gervinus über Goethe's pantheistische Weltanschauung spricht, um sich zu versichern, daß er der Letzte ist, der auf den Pantheismus einen Stein werfen möchte. Seinen persönlichen Bekannten ist seine Verehrung für Theodor Parker wohl bekannt. Und diese hat, wie ich aus seinem eigenen Munde

[1]) Schenkel in der Allg. kirchl. Zeitschrift, a. a. O. S. 230. Gervinus, die Mission der Deutschkatholiken, 3. Aufl. S. 47.

[2]) W. Marr, das junge Deutschland in der Schweiz, 1846. S. 125.

weiß, nicht am wenigsten darin ihren Grund, daß der amerikanische Theologe aus seinem Pantheismus, den bei uns ein Schleiermacher sogar in Privatbriefen verbergen zu müssen glaubte, selbst auf der Kanzel kein Hehl zu machen pflegte.

Doch nicht nur, daß er in Kuno Fischer den Pantheismus bekämpft hat, will Herr Schenkel jetzt nicht mehr Wort haben, sondern auch das sucht er zu verstecken, daß er denselben vornehmlich wegen seines unchristlichen Charakters beanstandet hat. In seinen Streitschriften gegen Fischer war er noch selbst geständig, dem befreundeten Mitgliede des Oberkirchenrathes gegenüber sich lebhaft dafür ausgesprochen zu haben, „daß durch die Anstellung eines entschieden gläubigen, entschieden *christlich gesinnten* Philosophen dem Umsichgreifen des Fischer'schen Pantheismus unter den Studirenden zu Heidelberg gesteuert werden sollte[1].“ Jetzt will er nur den Wunsch geäußert haben, „es möchte als Gegengewicht gegen Fischer's hervorragenden Einfluß ein *gefeierter* Lehrer der Philosophie an die Universität berufen werden[2].“ Jetzt heißt also der Einfluß Fischer's nicht mehr ein unchristlich verderblicher, sondern nur ein einseitig hervorragender, dem gegenüber

---

[1]) Darmst. Kirchenztg., bei Kuno Fischer, S. 68. Abfertigung, S. 6.

[2]) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 229.

es um die Berufung nicht eines entschieden christlichen, sondern überhaupt nur eines gefeierten Lehrers der Philosophie zu thun gewesen sein soll. Begreiflich; denn mit der heutigen Strömung der Dinge, wie mit der heutigen Stellung Herrn Schenkel's, vertrug es sich gar zu schlecht, die Theologie aufs Neue der Philosophie zur Vormünderin setzen zu wollen, von einem Philosophen entschieden christliche Gesinnung zu verlangen. „Die Philosophie sei frei und bewege sich in ihren Kreisen ohne alle von außen kommende Hemmung und Beschränkung! nur maße sie sich auch nicht an, die Theologie niederzuhalten; es soll Freiheit sein unbedingt und für beide Theile!" Wer, meint man, daß der Mann gewesen sei, der so im Ton eines T. Quinctius Flamininus die Freiheit der Philosophie proklamirte? Kein anderer als Herr Schenkel selbst[1]); aber noch nicht als badischer Professor und Seminardirektor, sondern als schweizerischer Geistlicher, und im hoffnungs- und strebungsvollen Jahr 1846, nicht in der Reaktionszeit der ersten fünfziger Jahre. Also damals wollte er für die Philosophie von keiner theologischen Beschränkung hören; später wollte er gegen einen Philosophen, weil seine Philosophie ihm theologischen Anstoß gab, einen christlichen Gegenphilosophen berufen wissen; und

---

[1]) Die protestantische Geistlichkeit und die Deutschkatholiken, S. 27.

jetzt will er statt dessen nur gegen den überwiegenden Einfluß des einen einen andern gefeierten Philosophen gefordert haben!

Ist es nach allem diesem mit nichten eine grobe Unwahrheit, sondern eine vielleicht grobe, d. h. unangenehme, aber volle Wahrheit, daß Herr Schenkel, wie ich gesagt, einen Docenten der Philosophie 1) der Oberkirchenbehörde als verderbliches Mitglied der Universität bezeichnet, und 2) ihn so bezeichnet hat wegen seiner mit dem Christenthum unverträglichen Lehrart, so soll doch 3) das nicht wahr sein, daß er dadurch „dessen Entfernung vom Katheder veranlaßt habe." „Denn", versichert er, „daß die Oberkirchenbehörde die Entfernung des Docenten vom Katheder beantragte, das geschah nicht nur gänzlich ohne mein Zuthun, sondern unter meiner ausdrücklichen Mißbilligung und zu meinem tiefen Bedauren[1])." Das gehe aus seinem Votum im engeren akademischen Senat urkundlich hervor, das ich mir hätte verschaffen müssen, wenn es mir darum zu thun gewesen wäre, sein wirkliches Verhalten in jener Angelegenheit kennen zu lernen. Also seine Absicht, behauptet Herr Schenkel, sei nicht gewesen, den ihm anstößigen Docenten vom Katheder zu entfernen: allein, habe ich denn über seine „Absicht" etwas ausgesagt? Ich habe nur gesagt, daß er durch sein Vorgehen die

---

[1]) Allg. kirchl. Zeitschr., a. a. O. S. 230.

Entfernung jenes Docenten „veranlaßt“ habe. Und das liegt als Thatsache vor aller Augen, mag auch in jenem Aktenstück von Schenkel's Absicht stehen, was da will. „Der evangelische Oberkirchenrath in Karlsruhe“, dies sind seine eigenen Worte, „hat bei dem großherzoglichen Ministerium des Innern auf Fischer's Entfernung angetragen, und dieselbe ist auch höheren Orts verfügt worden[1].“ Wenn er aber weiterhin selbst nicht in Abrede zieht, daß zu jenem Antrage des Oberkirchenraths das vorangegangene Gespräch zwischen ihm und einem Mitgliede desselben „mit eine Veranlassung geworden sein“ könnte[2]: so ist von einer anderen Veranlassung niemals etwas bekannt geworden, und es bleibt mithin sein Gespräch vielmehr als die einzige Veranlassung jenes Erfolges übrig. Doch der Antrag der Oberkirchenbehörde gegen Kuno Fischer soll ergangen sein „in Folge ganz selbstständiger Prüfung seiner gedruckten Vorträge“. Mag sein; aber diese Prüfung erfolgte doch erst, nachdem Herr Schenkel auf das Buch und den Mann im üblen Sinne aufmerksam gemacht, nachdem er auch die Punkte bezeichnet hatte, auf welche bei der Prüfung besonders zu sehen sei. Genug, zu der Lawine, die einen tüchtigen Mann verschütten sollte, hat Herr Schenkel

---

[1]) Darmst. Kirchenztg., bei Fischer, S. 66 f.

[2]) Abfertigung, S. 6.

den ersten Ball in Bewegung gesetzt, und dies nicht etwa arg- und absichtslos, sondern mit dem Bewußtsein und der Absicht, eine Lawine in Bewegung zu setzen.

Aber, daß sie den anstößigen Docenten der Philosophie vom Katheder werfen sollte, das, versichert er, habe er nicht gewollt, vielmehr, daß sie noch einen anderen, einen christlichen Docenten, neben ihn auf das Katheder setzen sollte. Allein, sind denn Lawinen so zahm, daß sie nach unseren Wünschen laufen? und war Herrn Schenkel die Denkart der damaligen Oberkirchenbehörde, und insbesondere seines Vertrauensmannes, von einer Seite bekannt, daß er hoffen konnte, sie werde sich an seinen milderen Antrag, oder, wie ein einsichtsvoller Berichterstatter jener Tage sich ausdrückte, an seine „lahme Clausel[1])" binden? War der Oberkirchenrath einerseits von der Schädlichkeit des in Rede stehenden Docenten, und andererseits von seinem Rechte überzeugt, in Sachen des Vortrags der Philosophie an der Landesuniversität ein Wort mitzusprechen, so dachte er ganz folgerichtig: es ist weit kürzer und sicherer, den Schädlichen absetzen, als den Unschädlichen, aber vielleicht auch nicht Nützlichen, berufen. Doch Herr Schenkel will einmal nur das Letztere, die Berufung eines Gegenphilosophen, gewünscht, will von Anfang

[1]) Protest. Kirchenztg. 1854, Nr. 14, S. 310.

an nur diese beantragt haben. Wir setzen keinen Zweifel in seine Versicherung, wenn wir auch darauf aufmerksam machen müssen, daß sie nur für die spätere Zeit bewiesen ist. In seinen gedruckten Streitschriften vom Jahr 1854 spricht er sich allerdings in diesem Sinne aus; eben dahin soll sein im Senat abgegebenes Votum gelautet haben. Aber jene Schriften schrieb er erst, nachdem die strengere Maßregel gegen Fischer vollzogen, und auch die Senatsverhandlung erfolgte erst, nachdem jene Maßregel vom Oberkirchenrath in Anregung gebracht war. Ob nun der allgemeine Unwille, der im Publikum, besonders der Universitätsstadt, bald über den Anstifter solcher Unbill laut wurde, nicht eine Veranlassung für Herrn Schenkel gewesen ist, einzulenken, bestimmter als Anfangs auf die mildere Maßregel zu dringen, dies ist eine Frage, die nur aus dem Briefwechsel, der zwischen ihm und seinem kirchenräthlichen Freunde über die Sache geführt sein soll, entschieden werden könnte, die aber aufzuwerfen um so näher liegt, wenn man bedenkt, was weiter geschah.

„Als das Dekret zur Entfernung Fischer's von der Universität eintraf", erzählt Herr Schenkel, „seien auch Freunde von ihm der Meinung gewesen, daß der engere Senat noch Schritte zu Fischer's Gunsten bei der Regierung thun sollte". Er aber sei überzeugt gewesen, „daß diese Schritte erfolglos bleiben müßten; und zum

Werkzeuge einer zu Nichts führenden, höchstens bittere Stimmungen hervorrufenden Demonstration habe er sich nicht hergeben wollen: dergleichen gehe überhaupt gegen seine Natur und sein Gewissen" [1]). In der That, ein seltsames Ding, das Gewissen des Herrn Schenkel. Er hatte den A als schädlich bezeichnet, und gleichwohl schonend nur auf Berufung eines B mit Belassung des A angetragen; die Regierung hatte umgekehrt den A entfernt, ohne einen B zu berufen; seine Collegen, bisher an der Sache unbetheiligt, wollen sich im Sinne von Herrn Schenkel's ursprünglicher Absicht fürsprechend an die Regierung wenden: und siehe da, ihm verbietet, für seine eigene Absicht noch einmal einzutreten, seine Natur und sein Gewissen! Daß seine Natur dabei im Spiele gewesen, glauben wir gerne; aber wann hätte je das Gewissen einem Ehrenmanne verboten, ein dixi et salvavi animam zu sprechen, auch wenn er sicher wußte, daß es „zu Nichts führen", und auf die Gefahr hin, die aber hier nicht einmal vorhanden war, daß es „bittere Stimmungen" hervorrufen würde?

Und ein böses Knötchen ist doch auch in der milderen Geißel, die Herr Schenkel in seinem Senatsvotum für den angeklagten Docenten geflochten haben will. Er hat nämlich zwar gegen die Entfernung,

---

[1]) Abfertigung S. 9 f.

aber „für eine ernste Verwarnung" desselben gestimmt. „Ich hielt", berichtet er uns, „den Dr. Fischer damals für einen irre geleiteten jungen Mann, der den rechten Weg vielleicht noch finden könne, wenn eine ernste Gewissenserschütterung über ihn käme" [1]). Da hören wir die ächte Pfaffensprache, welche den, der sie einmal geführt hat, für alle Zeiten zum Pfaffen stempelt, selbst wenn er später für gut finden sollte, seinen Kirchenrock roth färben zu lassen. Ein zwar noch junger, aber durch die vollgültigsten Proben als geistesreif und geistesstark erwiesener Universitätslehrer soll wie ein Schulknabe vorgenommen, und ihm, wohlgemerkt, seiner Lehre, nicht irgend welcher Handlungen wegen, in's Gewissen geredet werden, weil er nach Herrn Schenkel's Ueberzeugung auf einem Irrwege begriffen ist. Die Folge würde gewesen sein, daß entweder der verwarnte Docent moralisch todt gemacht, oder die Behörde mit Allen, die für die Maßregel gestimmt hatten, der Verachtung der Studirenden preisgegeben worden wäre: im Angesicht der ersteren Möglichkeit war es sogar noch humaner, im Angesicht der anderen wenigstens klüger, ihn geradezu abzusetzen.

Dazu nehme man nun noch, was oben schon berührt worden ist. Herr Schenkel gibt zu verstehen, daß er sich in Betreff des Buches von Fischer, das

---

[1]) Abfertigung a. a. O.

damals den Gegenstand seiner Anklage bildete, geirrt haben dürfte. Er gibt es zwar in höchst eigenthümlicher, nichts weniger als unumwundener Art zu verstehen. „Ohne Zweifel“, sagt er, „würde jetzt, nach zwölfjährigen Erfahrungen, mein Urtheil über das damals angefochtene Buch, das mir wegen seines, wie ich annehmen zu müssen glaubte, atheistischen Inhalts schädlich und verderblich schien, ein anderes sein“[1]. Nach zwölfjährigen Erfahrungen? Was kann ihn über den wahren Sinn eines philosophischen Buches die Erfahrung, und wäre es eine zwölfjährige, gelehrt haben? Darüber konnte ihn nur gründlicheres Studium des Buchs selbst und etwa ähnlicher Bücher belehren; daß er diese Studien seither nicht gemacht hat, glauben wir gern, und loben es, daß er das auch nicht behauptet hat. Aber die Erfahrung? Nun, die konnte ihn allenfalls lehren, daß eine so hitzige Verfolgung des Pantheismus einem Theologen, der mittlerweile die Führerschaft der kirchlichen Fortschrittspartei in seinem Lande übernommen hatte, nicht wohl anstehe. Also versichert er, er habe Fischer's Buch und Lehre damals für atheistisch gehalten. Allein damals erschienen sie ihm ja, wie wir gesehen haben, vielmehr pantheistisch; daß sie ihm atheistisch erschienen seien, ist die neue Wendung, mit der er uns jetzt überrascht. Das also

---

[1]) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 230.

hat ihn die zwölfjährige Erfahrung gelehrt, daß er der Sache die Wendung geben müsse, als hätte er damals Fischer für einen Atheisten gehalten, und wäre demnach sein Auftreten gegen ihn ein solches gewesen, das auch freisinnige Kirchenmänner vollkommen berechtigt finden müßten: jetzt — doch wofür er seinen damaligen Gegner jetzt hält, sagt er nicht; es möchte einem Widerruf, einer Ehrenerklärung für den einst Verfolgten ähnlich sehen, wozu sich der Herr Kirchenrath, der empfindlichen Verletzungen eingedenk, die ihm jener in der Gegenwehr beigebracht, durchaus nicht aufgelegt findet. Immerhin jedoch gibt er zu verstehen, daß er sein damaliges Urtheil über Fischer's philosophischen Standpunkt nicht mehr für richtig halte. Aus seinem damaligen Urtheil aber war sein Auftreten gegen Fischer hervorgegangen, und dieses Auftreten hatte dessen Entfernung vom akademischen Lehramt zur Folge gehabt. Diese mit Allem, was sich sowohl für den Entfernten, als für die Hochschule, von der er entfernt wurde, daran knüpfte (für letztere bekanntlich langjährige Verödung des philosophischen Studiums), alle diese Folgen hängen an dem damaligen Irrthum des Herrn Schenkel. Er wird sich in den Mantel seiner Ueberzeugung, seines guten Glaubens hüllen: in unsern Augen hätte ein offenes Wort des Bedauerns über einen so verhängnißvoll gewordenen Irrthum den Kir-

chenrath lange nicht um so viel heruntergesetzt, als es den Menschen gehoben hätte.

Statt dessen thut sich Herr Schenkel durch die Versicherung gütlich, daß er doch „das Recht der Lehrfreiheit in seinem amtlichen Votum unumwunden anerkannt und vertheidigt habe“ [1]). Wir kennen dieses amtliche Votum nicht, fürchten aber seinem Urheber kein Unrecht zu thun, wenn wir uns an dasjenige halten, was er selbst daraus mittheilt. Von Vertheidigung der Lehrfreiheit nun ist in dem ausführlichsten Bericht, den er darüber gibt [2]), nichts zu finden. Gleichviel; im Votum könnte es dennoch enthalten gewesen sein. Dagegen lesen wir sein Bekenntniß: „Ich habe (in jenem Votum) das Recht des evangelischen Oberkirchenraths, in Fällen, wo das Christenthum durch öffentliche Vorlesungen in seinen Grundlagen angegriffen wird, ein Einschreiten der Staatsbehörde zu veranlassen, befürwortet“. Eine schöne Lehrfreiheit, das! Also dem evangelischen Oberkirchenrathe steht über die Vorlesungen nicht allein der theologischen, sondern auch der philosophischen, überhaupt sämmtlicher Fakultäten an der Landeshochschule ein Aufsichtsrecht zu; er hat zu wachen, ob in denselben nichts vorkommt, was das Christenthum in seinen Grundlagen angreift; worin diese Grundlagen bestehen,

---

[1]) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 230.
[2]) Abfertigung S. 8 f.

und was als Angriff auf dieselben zu betrachten sei, entscheidet selbstverständlich derselbe Oberkirchenrath; sein Wächteramt hätte er, sofern er seinen Sitz nicht in der Universitätsstadt selber hat, durch die theologischen Professoren an derselben auszuüben, die somit seine natürlichen Spione und Angeber wären; fände er nach deren Bericht oder eigener Wahrnehmung einen Universitätslehrer eines Angriffs auf die Grundlagen des Christenthums schuldig, so hätte er das Recht, die Staatsbehörde zum Einschreiten aufzufordern; diese aber, sofern nicht besondere Gründe vorlägen, das Gutachten der Sachverständigen zu beanstanden, hätte die Pflicht, gegen den Angeschuldigten und seine Vorlesungen einzuschreiten. Nun erwäge man, daß in einem paritätischen Staate ein solches Oberaufsichtsrecht über die Vorlesungen an der Universität unmöglich blos dem evangelischen Kirchenrath eingeräumt werden könnte, sondern ebenso auch dem katholischen Ordinariat zugestanden werden müßte: um sich von der Lehrfreiheit eine Vorstellung zu machen, wie sie nach damaligen Schenkel'schen Grundsätzen (wenn der Ausdruck hier erlaubt ist), von der Stellung der akademischen Lehrer, wie sie unter diesem doppelten Damoklesschwerte sich gestaltet haben würde!

Das also ist der „alte mythische Klatsch", [1]) den

[1]) Was ist Klatsch? Herr Schenkel sagt S. 228 a. a. O.

ich nicht hätte „aufwärmen", das der unangenehme Handel, den ich, nachdem längst Gras darüber gewachsen war, nicht hätte ausgraben sollen. Wenn ich nun noch von der sittlichen Entrüstung, von der tiefen Verachtung ein Bild gegeben hätte, die sich in jenen Jahren in allen Kreisen, die davon berührt waren, über das Verfahren Schenkel's aussprach? Wenn ich das köstliche Billet des biederen Schlosser [1]) mitgetheilt, wenn ich aus der Darstellung, die ein noch lebender berühmter Historiker derselben Universität in einem öf-

---

seiner allg. kirchlichen Zeitschrift, ich habe meinen Angriff auf ihn wieder abdrucken lassen, „obwohl von wohlmeinender Freundesseite gewarnt". Gewarnt, das heißt ja doch: darauf aufmerksam gemacht, wie übel mir der Angriff auf einen so überlegenen Gegner und seine von der Lehr- und Glaubensfreiheit unzertrennliche Sache bekommen könnte. Das hat ihm der Freund, der mich so gewarnt haben soll, gewiß nicht selbst gesagt, denn so hat mich keiner gewarnt, und gewarnt hat mich keiner, weil keiner so denkt. Daß dem oder jenem meiner Bekannten aus Gründen, die in äußeren Verhältnissen liegen, mein Streit mit Herrn Schenkel unbequem sein mochte, ist etwas ganz Anderes.

[1]) „Heidelberg, den 20. März 1854.
An den Herrn Buchhändler Mohr dahier.

Schicken Sie mir doch gefälligst den Wisch, den Schenkel unter dem Titel: „Abfertigung für Herrn Kuno Fischer" geschrieben und zu seiner eigenen Schande hat drucken lassen.

Schlosser,
Geh. Rath."

fentlichen Blatte gab [1]), die schlagendsten Stellen hervorgehoben hätte? Ich hole es jetzt nach, da der Getroffene zur Mythe verflüchtigen möchte, was doch von allen Seiten, aus den Aufzeichnungen urtheilsfähiger Zeitgenossen wie aus seinen eigenen Schriften, sich Zug für Zug als unumstößliche Thatsache bewähren läßt.

Er selbst hat uns durch ein Citat auf einen früheren Streit aufmerksam gemacht, in den er, vor dem mit Kuno Fischer, noch von Schaffhausen aus, mit Gervinus wegen der Deutschkatholiken verwickelt war [2]),

[1]) Es ist der schon öfter angeführte Artikel der Protestantischen Kirchenzeitung, 1854, No. 14, S. 307—312: „Kuno Fischer und die akademische Lehrfreiheit in Baden." Der Schluß lautet: „Es ist gut, zu wissen, welches die ultima ratio dieser Art von Orthodoxie ist; ihre Vertreter nuanciren sich, wie es scheint, nur darnach, ob sie dem mißliebigen Metaphysiker ein Interdikt oder vorerst nur eine ernste Vermahnung zu Theil werden lassen wollen. Das nennt sich dann wissenschaftliche oder gar spekulative Theologie. Selbst der Ruf einigen Freisinns wird nicht ganz verschmäht; denn es gibt ja noch arglose Gemüther genug, die, gegen die Jesuiten schreiben, für ein ausreichendes Dokument protestantischer Freisinnigkeit halten. Unseres Bedünkens müßte man diesen Irrthum, wo er noch umgeht, auszurotten suchen: Pater Roh und Antiroh sind oft verwandter, als es auf den ersten Blick scheint."

[2]) Die protestantische Geistlichkeit und die Deutschkatholiken. Eine Erwiderung auf die neueste Schrift von G. G. Gervinus, von Dr. Daniel Schenkel. 1846. Der Standpunkt des positiven Christenthums und sein Gegensatz. Replik auf die Entgegnung von G. G. Gervinus, von Dr. D. Schenkel. 1846. —

und in welchem er, das Anbringen bei der Behörde abgerechnet, schon ganz als derselbe wie acht Jahre später erscheint. Damals hatte er es der Natur der Sache nach weniger mit der Philosophie, als mit der populären Literatur in Deutschland zu thun. Da hießen ihm die großen deutschen Dichter des vorigen Jahrhunderts „hervorragende Literaten", deren „Bestreben, an die Stelle der religiösen Mächte die literarischen und humanistischen zu setzen, eine unser Volksleben in seinen Grundfesten erschütternde Revolution eingeleitet habe, ohne daß sie Kraft und Tiefe genug gehabt hätten, diese in den Strom der Ordnung und Mäßigung zurückzuleiten". Jenes Zeitalter habe uns „wohl literarisch gehoben, aber religiös unbefriedigt gelassen; wohl unsern Geschmack gebessert, aber die Harmonie des Denkens und Gemüths nicht zu Stande gebracht" [1]). Daß Gervinus die Führerrolle in dem Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts ebenso der politischen Idee zuerkannte, wie im achtzehnten die wissenschaftlich-literarische, im sechszehnten die

---

Dagegen Gervinus: Die protestantische Geistlichkeit und die Deutschkatholiken. (Als Anhang zu den späteren Ausgaben seiner Mission der Deutschkatholiken.) Mit Bezug auf zwei Streitschriften Dr. Schenkel's. (Nämlich der Text des Anhangs bezieht sich auf die erste, das Vorwort dazu auf die zweite Schenkel'sche Schrift.

[1]) Die protest. Geistlichkeit u. s. f. S. 23 f. Der Standpunkt des positiven Christenthums, S. 26.

religiöse die treibende Macht gewesen, ist dem Theologen nicht nach dem Sinne, der sich und sein Fach nicht in die hinteren Reihen der Zeitbewegung zurückgeschoben wissen will. Toleranz, die sein Gegner verlangt, ist ihm eine Sache, auf die er nicht viel hält, an die er nicht glaubt, die er nicht einmal wünscht, da er nur einen „faulen Frieden", nur Lauheit und Gleichgültigkeit des Einen gegen den Glauben des Andern, was „ein Zeichen des schrecklichsten religiösen Verfalles wäre", in ihr sieht [1]). Redet Gervinus von dem „Widerspruch zwischen Gottes Wort und Gottes Weltordnung, zwischen Offenbarung und Naturgesetz", der im achtzehnten Jahrhundert zum allgemeinen Bewußtsein gekommen, so meint Schenkel ihn widerlegt zu haben, wenn er auf vereinzelte Fälle und Erscheinungen hinweist, wo ein „Conflict der Naturvergötterung mit der Offenbarung des göttlichen Wortes" auch schon früher vorgekommen sei, und knüpft nun hieran den unerwarteten Ausfall: „Gewiß, es wäre ein herrlicher Fortschritt, ein wunderbarer Aufschwung der abendländischen Völkerschaften zu gewärtigen, wenn sie das Joch des Schriftwortes und den Krummstab der Kirche zu gleicher Zeit abwürfen, und zu den Mysterien der Natur zurückkehrten, in deren Lusthainen das junge Deutschland vor mehr als einem Jahrzehnt schon

---

[1]) Die protest. Geistlichkeit rc., S. 56.

vorgenießend geschwelgt hat" [1]). Man begreift, daß Gervinus keine Lust haben konnte, mit einem Schriftsteller dieser Art die Verhandlung weiter fortzusetzen. Nach seiner ersten Schrift hatte er ihn noch für einen „achtungswerthen Gegner" gehalten, „dem Antwort zu stehen auf alle Fälle Gewinn und Nutzen sei". Ohne Zweifel hatte er sonst noch nichts von Schenkel gelesen, und nahm daher Manches in seiner ersten Streitschrift argloser, als es eigentlich zu nehmen war. Die zweite dagegen zeigte ihm in ihrem Verfasser so „gar kein Organ für geschichtliches Verständniß", einen solchen „Mangel an Unbefangenheit und Wahrheitssinn", so „viel theologischen Eifer bei so wenig religiöser Gesinnung", daß er „diesem Manne weiter Rede zu stehen, unter seiner Würde achten" mußte [2]).

In der That, den beiden Gegnern gegenüber, wenn man die zwischen ihm und ihnen gewechselten Streitschriften liest, spielt Herr Schenkel dieselbe und eine gleich klägliche Rolle. Erscheint er dem scharfen logischen Denken und dem knappen treffenden Ausdruck Kuno Fischer's gegenüber wie ein Schuljunge, so nimmt er sich dem sittlichen Ernst und der ruhigen Würde von Gervinus gegenüber wie ein Straßenjunge aus. Der blanken Klinge und deren kunstgerechter

[1]) Der Standpunkt des posit. Christenthums, S. 7.

[2]) Die Mission der Deutschkatholiken, dritte Auflage. S. 101—108.

Führung bei dem Ersteren tritt er mit tumultuarisch geschwungenen Knütteln und Stuhlbeinen entgegen. Im Streite mit dem Zweiten macht er den Eindruck des Spitzes, der eine edle Dogge von allen Seiten kläffend umkreist, ohne sie aus ihrer Gelassenheit zu bringen, bis sie ihn endlich doch, des Unfugs satt, mit einem kräftigen Griff aus ihrem Wege schleudert. Dabei ist das Selbstvertrauen zu bewundern, womit der Mann den Philosophen über Logik und Dialektik, den Historiker über Gang und Geist der Geschichte belehrt, jenem Rhetor zu Ephesus nicht unähnlich, der keinen Anstand nahm, dem Hannibal eine Vorlesung über Kriegskunst zu halten.

Doch was mache ich, daß ich der Schenkel'schen Anhängerschaft gegenüber, die schon mein Zurückgehen auf seinen Streit mit Kuno Fischer ungeeignet fand, gar zu einem noch früheren Handel mich versteige? Das seien ein für allemal abgethane Sachen, abgelegte Schlangenhäute, das sei der alte Schenkel gewesen, jetzt habe man es mit einem anderen, einem neuen zu thun. Nun das eben ist es, was ich leugne. Und wer es mit mir leugnet, ist Herr Schenkel selbst. Er will von keiner Umkehr, keinem Uebertritt wissen. Er ist „niemals ein Unfreier gewesen". Aber er hat immerzu „gelernt", ist „mit der fortschreitenden Zeit weiter geschritten" [1]. Er hat vollkommen Recht; auch

[1] Allg. kirchliche Zeitschrift a. a. O., S. 231 f.

darin, wenn er den Vorwurf der Ueberläuferei (in ein besseres Lager, wozu ich den Hengstenbergischen der Apostasie hatte mildern wollen) von sich weist. Er meint dies zwar so, er sei auch früher schon kein Anderer gewesen als jetzt; wahr ist es aber in dem Sinne, daß er auch heute noch kein Anderer ist als vor zwölf Jahren, da er gegen Kuno Fischer und den Pantheismus, vor nächstens zwanzig, da er gegen Gervinus und den Deutschkatholicismus zu Felde zog. Es ist nicht wahr, daß der Mensch sofort ein anderer wird, wenn er aus dem Dienste des einen Princips in den eines anderen tritt; am wenigsten, wenn es gar nicht um zwei verschiedene Principien, sondern nur um zwei Schattirungen innerhalb desselben Princips sich handelt. Wenn ein Theologe, bei Einhaltung derselben vermittelnden Stellung, seinen Mantel jetzt etwas mehr nach der linken Seite dreht, da er ihn vorher mehr rechts getragen hatte, so ist das noch lange keine Veränderung, die eine Umkehr des ganzen Menschen voraussetzt oder mit sich bringt. Aus der Einsicht, der er sich nicht verschloß, daß für seine mehr geistlich-demagogischen als eigentlich hierarchischen Gaben und Neigungen ein lockerer geknüpftes Kirchenwesen mit einem leichter geschürzten Credo einen günstigern Spielraum gewähren müsse, erklärt sich der ganze Umschwung, der im Laufe der letzten zehn Jahre mit Herrn Schenkel vorgegangen ist.

Und wahrhaftig, wenn der Styl der Mensch ist, so ist Herr Schenkel stets derselbe geblieben; denn sein Styl, seine Darstellungs- und Ausdrucksweise trägt noch heute dasselbe Gepräge, wie vor zwanzig Jahren. Jetzt wie damals fehlt demselben Haltung und Würde, wie ihm Schärfe und Feinheit fehlen; er ist platt wo er klar, buntscheckig, wo er lebendig sein will; die Ironie wird ihm zum groben Spaß; seine Bilder sind wie auf dem Trödelmarkte zusammengekauft; auf tiefes Ausholen, wie von seltener Weisheit, folgt seichtes Radotiren; aus erbaulichem Phrasenschwall fällt er in niedrige, grimassirende Höhnerei herab. Und leider ist die Mehrzahl seiner jüngeren Freunde auch in diesen Stücken bei dem Führer in die Schule gegangen; obwohl ich insbesondere in Herrn Holtzmann's Auslassungen das Naturwüchsige der Ungeschliffenheit nicht verkenne.

Aber, sagen die Männer der Partei, wir haben es ja nicht mit dem Stylisten, nicht einmal mit dem wissenschaftlichen Theologen Schenkel zu thun; was wir an dem Manne schätzen, das sind seine Verdienste um Abwerfung des Concordats, um Entwerfung unserer freisinnigen Kirchenverfassung; diese Dienste zurückzuweisen, weil er früher auf Seiten der kirchlich positiven Richtung gestanden, wäre der größte Widersinn gewesen, wie, es uns zuzumuthen, eine Lächerlichkeit ohne Gleichen ist. Und was uns jetzt um ihn schaart, ist wieder nicht sein angefochtenes Buch und ein Urtheil

über dessen wissenschaftlichen Werth; sondern das Princip der protestantischen Lehr- und Glaubensfreiheit, das in Baden in diesem Augenblicke mit der Frage, ob Schenkel in seinem theologischen Lehramt bleiben soll, stehen und fallen muß. — In dem letzteren Punkte nun ist zwischen mir und den Männern der Durlacher Conferenz kein Streit. Ich habe gleich Anfangs den dermaligen Oberkirchenrath um seiner Entscheidung in der Sache willen gelobt, wie ich es jetzt als einen verhängnißvollen Fehler beklagen würde, wenn er oder die Regierung, dem Andrange der Gegner nachgebend, Herrn Schenkel fallen lassen wollte. Darum bleibt es aber doch ein Uebelstand, daß jene Principienfrage gerade mit der Person und Sache dieses Mannes zusammenfällt. Ich bin nicht gemeint, die Dienste zu leugnen, die derselbe im Laufe der letzten Jahre der Kirchenfreiheit in Baden geleistet hat, oder den freisinnigen Männern dieses Landes zuzumuthen, sie hätten so tüchtige Lungen, so rührige Arme, einen so anschlägigen Kopf und eine so geschwinde Feder, die sich ihnen darboten, zurückweisen sollen. Darum bleibt es aber doch ein Unglück, daß kein anderer Mann auf dem Platze war, der die erste Stelle in dem Kampfe würdig hätte ausfüllen können; daß man diese erste Stelle einem Manne überlassen mußte, der für dieselbe wohl etwa das praktische Geschick, aber weder den geistigen noch den sittlichen Gehalt besaß. Frage

man herum bei den Vertheidigern dieses Mannes, wenn sie unter sich sind und reden wie es ihnen um's Herz ist, ob nicht Alle wie Einer im Stillen wünschen, es möchte ein Anderer an seinem Platze stehen und von jeher gestanden haben? ob der Mann, den sie aufrecht zu erhalten aus allen Kräften streben, nicht doch zugleich für Alle eine Verlegenheit ist? In politischen Dingen mag es leider an dem sein, daß man nicht weit kommen würde, wenn man es in der Sichtung der Mitwirkenden allzu genau nehmen wollte; obwohl auch da der Unsegen nicht ausbleibt, wenn nicht mindestens die Hauptpersonen tadelfreie Männer sind. Noch weit unerläßlicher ist dies in religiösen Dingen, in dem Kampfe, der die Geister, indem er sie aus den Ketten des Wahnes befreit, durch innere, dem erkannten Wesen des Menschen entnommene Gesetze zu binden sucht. An diesem heiligsten Menschheitswerke kann in hervorragender Stellung keiner gedeihlich mitarbeiten, der nicht reine oder gereinigte Hände, ein ganzes und ungetheiltes Herz und truglose Lippen dazu mitbringt.

2.

Ich habe gesagt: es ist eine göttliche Komödie, daß der jetzt Märtyrer werden soll, der noch vor wenigen Jahren Ketzermeister war. Herr Schenkel hat zu leugnen versucht, daß er das Letztere gewesen; ich glaube im

Bisherigen bewiesen zu haben, daß er es in der That gewesen ist.

Nun habe ich aber weiter gesagt, auch das sei eine göttliche Komödie, daß die Fortschrittsmänner in Baden, um die Lehrfreiheit zu wahren, sich eines Buches von Schenkel annehmen müssen. Ein Buch, dessen Verfasser man mit gleich starkem Eifer von der einen Seite abzusetzen, von der andern zu halten sucht, pflegt doch sonst wenigstens ein Buch von Entschiedenheit und Charakter zu sein. Schenkel's Charakterbild Jesu aber ist ein verschwommenes, achselträgerisch vermittelndes, charakterloses Buch.

Dagegen sagt nun Herr Schenkel zunächst, „sein Buch möge ich so tief heruntersetzen, als es meiner gereizten Stimmung und üblen Laune nur immer gefällig sei“ [1]). Natürlich: das Buch an sich ist ja so vortrefflich, daß einer in sehr übler Stimmung sein muß, um nicht davon entzückt zu sein; die Speise, die es bietet, so köstlich, daß, wem sie nicht mundet, nothwendig eine belegte Zunge haben muß. So meinen auch seine Schildträger in den badischen Tagesblättern, da meine Angriffe auf ihn und sie in der Sache keinen Anhalt haben, so können sie nur in persönlicher Verstimmung wurzeln; wobei sie mich als einen Mann darstellen, der keinen Widerspruch, kein Zuglüftchen des

---

[1]) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 228.

Tadels ertragen könne. Wie es den Herren, die mich kaum vom Sehen kennen, belieben mag; ich meinerseits habe schon Stürmen blosgestanden, gegen welche ihre Quängeleien in der That wie Zuglüftchen erscheinen, und ich hoffe, mit ihnen noch oft in ebenso guter Laune zusammenzutreffen, wie sie mich heute darin finden, und auf dem Kampfplatz immer gefunden haben.

Doch wie? hält mir Herr Schenkel weiter entgegen, du willst mich der Halbheit und Zweideutigkeit zeihen, und hast doch selbst eine Zeit gehabt, wo du ganz ähnliche Reden führtest, wie die, welche du mir jetzt zum Vorwurfe machst. — Aehnliche, das wäre möglich, denn ähnlich sieht sich Manches, was darum noch lange nicht dasselbe ist; und zu anderer Zeit, darin läge für ihn noch lange kein Recht, jetzt noch so zu reden, wie ich es vor sechsundzwanzig Jahren nicht anders wußte. Denn in der That, eine Schrift von mir aus dem Jahr 1839 ist es, mit der er mich zu schlagen sucht. Vier Jahre vorher war mein Leben Jesu zum ersten Mal erschienen; der Kampf, der Sturm gegen dasselbe hatte so eben den höchsten Grad erreicht, und war durch meine Berufung nach Zürich und den Widerstand, der sich dawider im dortigen Volk erhob, an einem entscheidenden Wendepunkt angekommen. In dieser Situation erließ ich an die Männer, die sich für meine Berufung am meisten verwendet

hatten, und sich jetzt um derselben willen besonders angefochten sahen, ein Sendschreiben, das die empörten Wogen zu beschwören suchte. Es hat sie nicht beschworen, und ich begreife jetzt vollkommen, warum es sie nicht beschworen hat.

Ich machte meine Sache so gut als ich auf meinem damaligen Standpunkte konnte. Dieser Standpunkt war der der Hegel'schen Philosophie. Aus ihr, wie die Schule sie auffaßte, war ich in meinem Leben Jesu mit einem Fuße herausgetreten, aber mit dem anderen steckte ich noch darin. Aus dem Hegel'schen Satze, daß Religion und Philosophie den gleichen Inhalt, nur jene in der Form der Vorstellung, diese in der Form des Begriffes, haben, war meine ganze Kritik des Lebens Jesu hervorgewachsen. Die Schule Hegel's verstand den Satz des Meisters so: weil es wahre philosophische Ideen seien, die in den Erzählungen der Evangelien zur Vorstellung gebracht werden, so seien diese Erzählungen damit auch als historisch glaubwürdig erwiesen; aus der Wahrheit der Ideen folgerte man die Wirklichkeit der Geschichte. Gegen diese Position der Hegel'schen Schule war der ganze kritische Theil meines Leben Jesu geschrieben. Aus der Wahrheit der Ideen, sagte ich, folgt für die Glaubhaftigkeit der Geschichte nichts; diese ist vielmehr lediglich nach ihren eigenen Gesetzen, nach den Regeln des Geschehens und der Beschaffenheit der Berichte zu beurtheilen.

Daß es aber dieselben Ideen seien, die einerseits in den, wenn auch unhistorischen, religiösen Erzählungen vorgestellt, und andererseits von der Philosophie begriffen werden, das bezweifelte ich damals noch nicht; die Dogmen von der übernatürlichen Geburt, von der Auferstehung, der Himmelfahrt Jesu u. s. f., d. h. den Begriffsgehalt derselben, erklärte ich durch meine Kritik für ungefährdet, und der Nachweisung, wie ich dies meine, war die Schlußabhandlung des Werks gewidmet.

Also ich machte meine Sache so gut als ich damals konnte. Ich sprach in dem Sendschreiben ganz aus der Stellung heraus, die ich mir in meinem Leben Jesu innerhalb der Hegel'schen Schule gegeben hatte. Ich suchte Jesu Gottessohnschaft und Erlösungstod, mit Abweisung der groben dogmatischen Auffassung, als auch für uns noch gültige Wahrheiten darzustellen. Ich suchte für das Aufgeben der biblischen Wunder durch Hinweisung auf die großen Naturwunder Ersatz zu bieten. Selbst für ein Leben über das sinnliche hinaus bestrebte ich mich eine Formel zu finden, in der Glauben und Wissen sich die Hände reichen könnten.

Indem nun Herr Schenkel mich hier auf denselben Pfaden, die er jetzt wandelt, zu betreten sucht, müßte freilich seine Hand etwas weniger täppisch sein, um mich zu fassen. Auch ich, meint er, habe eine Zeit gehabt, in welcher mein Gemüth dem vermittelnden

Wunderbegriff nicht unerschlossen gewesen sei, den ich jetzt an ihm verspotte. Dabei führt er meine Worte aus dem gedachten Sendschreiben an: „Wir, die man beschuldigt, nicht an die Wunder zu glauben, welche Gott im jüdischen Lande gethan, machen uns aus diesen nur deswegen nichts Besonderes, weil sie uns wie ein Tropfen im Meer verschwinden unter den zahllosen Wundern, welche Gott täglich und stündlich in allen Theilen der von ihm geschaffenen und erhaltenen Welt verrichtet. Kein Wunder vermöget ihr aufzubringen, das wir nicht auch, und das wir nicht größer und herrlicher hätten“ [1]). Nun, dem Wunderbegriff in diesem Sinne, das kann ich Herrn Schenkel versichern, bin ich auch jetzt noch nicht verschlossen. Was ich da vor sechsundzwanzig Jahren geschrieben habe, könnte ich dem Sinne nach noch heute schreiben. Aber die Worte würde ich doch zum Theil anders wählen. Ich würde die doppelsinnige Anwendung des Ausdrucks: Wunder, vermeiden. Ich weiß sehr wohl, daß auch durchaus freidenkende Naturforscher kein Arges daran haben, von Wundern in der Natur zu sprechen, sofern der menschliche Geist wohl die Gesetze der Naturerscheinungen entdecken, die letzten Ursachen der Gesetze aber nicht ergründen kann, diese mithin immer ein Unbegriffenes bleiben. Dafür mag sich der Naturforscher ohne An-

[1]) Bei Schenkel, allg. k. Zeitschrift, a. a. O. S. 235.

stand des Ausdrucks: Wunder, bedienen, da es für ihn sich von selbst versteht, daß von Wundern im engen Sinne des Kirchenglaubens nicht mehr die Rede sein kann. Der Theolog hingegen, auf dessen Gebiete die letzteren herkömmlich eine so große Rolle spielen, thut wohl, nachdem er sich der Sache entledigt hat, ihr auch den Ausdruck: Wunder, über Bord nachzuwerfen, um jeden Mißverstand, jede Täuschung unmöglich zu machen. Das Wunder, als einzelner Eingriff des persönlichen Gottes oder eines von ihm bevollmächtigten Individuums in die Naturordnung, und das Wunder als die im gleichen Falle stets wiederkehrende Bethätigung eines in seinem Wirken bekannten, wenn auch in seinen letzten Gründen unbegriffenen Naturgesetzes — was haben diese beiden am Ende mehr mit einander gemein, als nach Spinoza's Ausdruck das Hundssternbild am Himmel mit der bellenden Bestie auf der Erde?

Für Beides den gleichen Ausdruck zu gebrauchen, müßte man schon deshalb vermeiden, um so hohle Deklamationen abzuschneiden, wie die folgende Schenkel'sche [1]: „Die Gottheit selbst ist mir das Wunder der Wunder, Gott ist mir der Geist der Geister, wunderbar ist mir das Leben des Geistes schon in dem ersten Stammeln des Kindes, wie vielmehr in den

[1]) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 234 f.

Heldengestalten geistiger Kraft und sittlichen Muthes, in den heiligen Vorkämpfern auf dem mit Schweiß und Blute getränkten Wege der Erlösung der Menschheit von Sünde, Knechtschaft und Qual." Das alles will man hier gar nicht wissen, sondern um die biblischen Wunder handelt es sich, die von diesem Standpunkte aus, wenn er fest und ehrlich innegehalten wird, von der Undenkbarkeit noch abgesehen, als durchaus gleichgültige Kleinigkeiten erscheinen. In der That sagt hier auch Herr Schenkel, „jede einzelne Wundererzählung der evangelischen Geschichte verfalle dem unerbittlichen Gerichte der Kritik; in jedem einzelnen Falle habe nicht der Glaube, sondern der auf's strengste prüfende Verstand zu entscheiden"[1]). Das sagt er zwar, aber er hält nicht Wort. Oder ist es denn wirklich „der strengprüfende Verstand", der den Aussätzigen von Jesu zwar nicht geheilt werden, aber „eine den Fortschritt seiner Genesung ungemein fördernde Anregung seiner Lebensthätigkeit erfahren" läßt? der überhaupt von den evangelischen Wundergeschichten, damit sie doch ja nicht als rein erfunden erscheinen mögen, eine, wenn auch noch so kahle, geschichtliche Grundlage zu retten sucht? Geschieht dies auch weniger um die Wunder, als um den historischen Boden nicht zu verlieren, so ist doch, so lange man auf der

---

[1]) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 234 f.

einen Seite noch von den gesetzmäßigen Naturerscheinungen als von Wundern redet, auf der andern noch Wundergeschichten, wenn auch zum gewöhnlichsten Geschehen abgeblätterte, festhält, des täuschenden Versteckspielens kein Ende.

Mit ebenso ungeschickter Hand sucht mich Herr Schenkel bei einer früheren Aeußerung über den Versöhnungstod Jesu zu ergreifen. Er führt eine Stelle aus meinem Züricher Sendschreiben an, wornach ich die Vorstellung von einem über die Sünden der Menschheit ergrimmten, und erst durch das vergossene Blut Christi beschwichtigten Gott als eine unvernünftige und unwürdige bezeichne, darum aber doch den Tod Jesu als das Bild und die Bürgschaft unserer Begnadigung und Seligkeit darzustellen suche. „Also derselbe Herr Strauß", ruft er dann, „welcher jetzt behauptet, Erlöser in der ächten und ehrlichen Bedeutung des Worts sei nur der für die Sünden der Welt sich opfernde Gottmensch, hat früher diese Vorstellung als eine unvernünftige und unwürdige bezeichnet" [1]). Ja wohl, und er betrachtet sie noch so; nur daß er jetzt zugleich behauptet, weil der Ausdruck: Erlöser, eben von dieser unwürdigen Vorstellung aus gebildet sei, müsse er mit ihr aufgegeben werden. Zwar versichert Herr Schenkel, „die Behauptung, daß wir in Jesu nur dann un-

---

[1]) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 234.

sern Erlöser verehren können, wenn er Gottmensch in der kirchlichen Bedeutung des Wortes, das mit seinem Blute den Zorn Gottes sühnende Opfer sei, diese Behauptung sei so willkürlich, so durch und durch bodenlos [1]), daß" — und was er noch weiter in diesem Style deklamirt. Auch ihm sei Jesus der Erlöser, auch seiner Ansicht bleibe das volle Recht, ihn so zu nennen. Denn Jesus habe „die Menschheit von den Irrthümern des Heidenthums und Judenthums" befreit: — wo hat man je einen Menschen, der Mit- und Nachwelt von Irrthümern befreite, Erlöser genannt? Er habe ferner die Menschheit „von der dumpfen Gewalt der Sünde, den verderblichen Mächten der Sinnlichkeit und Selbstsucht" losgemacht: — wir finden leider diese Mächte auch nach Christus noch in vollster Wirksamkeit. Er habe endlich der Menschheit „das ewige Wesen der Gottheit, die heilige Liebe, durch das höchste Opfer, welches die Geschichte aufweist, geoffenbart" [2]): — hier wäre von Allem der Opferbegriff, der den Versuch einer Erschleichung enthält, auszuscheiden; was übrig bliebe, würde auf eine Vervollkommnung der Gottesidee, also wieder auf die Befreiung von Irrthümern hinauslaufen, die von sich aus nicht auf die Bezeichnung als Erlöser führt. Es bleibt dabei: dieser Aus-

---

[1]) A. a. O. S. 233.
[2]) A. a. O. S. 234.

druck ist von der Vorstellung des Sühnopfers aus gemacht; von Schenkel's rationalistischer Vorstellung aus würde er nie aufgekommen sein, und wenn ihn Schenkel dennoch gebraucht, so ist es ein täuschendes Spiel mit Worten, dessen auch ich einmal, im Geist einer Schule, mich schuldig gemacht, das ich aber bei besserer Einsicht längst aufgegeben habe, während er sich nicht von demselben trennen will.

Erst mit dem einen Fuß, dann mit dem andern! Wer ist, besonders unter diesen Nachgekommenen, oder vielmehr Nichtnachgekommenen, der ein Recht hätte, den, der ihnen allen vorangeschritten ist, zu schelten, daß er mit dem ersten Schritte nicht auch schon den zweiten gemacht hat? Zu diesem zweiten Schritte — wir sind alle nur Mitarbeiter, alle, bis auf jene, die ihren Beruf darin sehen, das, was wir mühsam gesondert, wieder durcheinander zu werfen — zu diesem zweiten Schritte hat mir ein Mann geholfen, den mir auch Herr Schenkel, freilich mit gewohntem Ungeschick, in Erinnerung bringt. „Ich rede nicht von dem Tüpfchen", sagt er, „das ihm einst, nach seiner Aeußerung, Ludwig Feuerbach auf sein I gesetzt, und nicht von der Verehrung und Liebe zu Jesu, an welcher es jetzt ihm von seiner Seite nicht fehlen soll" [1]). Als ob das unverträgliche Dinge wären! Ich danke Feuerbach „das

[1]) A. a. O. S. 232.

Pünktchen, das er auf unser I gesetzt", heute noch so lebhaft wie vor fünfzehn Jahren, als ich diese Worte schrieb [1]), und ich hegte für die geschichtliche Persönlichkeit Jesu damals dieselbe Liebe und Verehrung, wie ich sie heute hege. Wenn den Herrn Kirchenrath das Pünktchen spaßhaft stimmt, so will ich ein anderes Bild gebrauchen, das freilich am Ende noch spaßhafter ist. Feuerbach, will ich jetzt sagen, hat das Doppeljoch, worin bei Hegel Philosophie und Theologie noch gingen, zerbrochen. Er hat gezeigt, daß Religion und Philosophie mit nichten denselben Inhalt, nur unter verschiedenen Formen, haben. Er hat, hierin mehr mit Schleiermacher zusammentreffend, jeder der beiden Sphären ihren besonderen Schwerpunkt zurückgegeben. Er hat das Bestreben, in den einzelnen christlichen Dogmen entsprechende philosophische Wahrheiten verkörpert finden zu wollen, als ein verkehrtes nachgewiesen. Damit erst war aber auch dem Spiel mit Worten, dem Fortgebrauch theologischer Formeln für einen nur noch philosophischen Sinn, ein gründliches Ende gemacht; und auf diesem Standpunkte, nun auch mit dem andern Fuß aus der Hegel'schen Schule herausgeschritten, habe ich meine Glaubenslehre geschrieben. Herr Schenkel rühmt sich so gerne, von der Zeit gelernt, mit dem vorrückenden Alter sich nach Innen und Außen freier

---

[1]) In meinem „Christian Märklin", 1851.

gemacht zu haben. Da hat er aber gerade das nicht gelernt, wofür er manches Andere ungelernt hätte lassen mögen, gerade den wichtigsten Schritt zu seiner inneren Befreiung nicht gethan. Leichter war es freilich, um der handgreiflichen Uebertreibungen willen auch das Richtige an dem, was Feuerbach bot, zu verwerfen, als das Letztere mit Ausscheidung des Ersteren sich anzueignen. Man kann aber gar wohl seine Scheidung zwischen Philosophie und Religion gelten lassen, wenn man auch die Art, wie er nun das Wesen der letzteren für sich faßt, zu niedrig findet.

Daß Herrn Schenkel meine Kritik der Schleiermacher'schen Christologie gerade auf ihrem Hauptpunkte, der Frage um die Urbildlichkeit und Einzigkeit Jesu, nicht genugthun würde, war zu erwarten. Seine Behauptung aber, ich habe für meine Voraussetzung, daß ein solcher Jesus geschichtlich unmöglich sei, „jeden Beweis unterlassen“ [1]), ist nur insofern nicht wunderbar, als es zu jeder Zeit Leute gibt, die vor den Bäumen den Wald nicht sehen. Ist doch, von früheren Schriften nicht zu reden, eben meine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu durchaus auf diesen Beweis gestellt, der insbesondere in dem Abschnitt über Schleiermacher's dogmatische Voraussetzungen Herrn Schenkel überall vor den Füßen lag, und von ihm nur

1) Allgem. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 235.

aufgehoben und wo möglich widerlegt werden durfte. Doch um ihm das Letztere zu erleichtern, will ich ihm den Beweis nun selbst in die Hände liefern, zum Danke dafür, daß er durch die Fassung, die er seiner Ansicht gegeben, mir die Entgegenstellung der meinigen erleichtert hat. „Auf meinem Standpunkte", sagt er, „ist Jesus der einzige unter Allen, der das Urbild des Göttlichen in seinem Leben, so vollkommen, als dies innerhalb der Schranken der menschlichen Natur möglich ist, verwirklicht und dargestellt hat" [1]. Nun sage ich: wenn die Vollkommenheit Jesu nur eine solche gewesen sein soll, wie sie „innerhalb der Schranken der menschlichen Natur möglich ist", so muß eine solche Vollkommenheit an und für sich Allen, die an der menschlichen Natur Theil haben, möglich sein, und, wie es mit den in der menschlichen Natur angelegten Möglichkeiten sonst durchaus der Fall ist, wenigstens in einigen auch wirklich werden. Ausschließlich in Jesu wirklich geworden könnte sie nur dann sein, wenn sie auch ausschließlich nur in ihm (vermöge der eigenthümlichen Umstände seiner Erzeugung u. s. f.) möglich war; was die kirchliche Voraussetzung ist. Es stehen sich also hier zweierlei Vorstellungsweisen gegenüber. Auf der einen Seite die kirchliche: die Vollkommenheit als absolute nur in Christo möglich, darum auch nur in ihm

---

[1]) A. a. O.

wirklich. Auf der anderen die moderne: die Vollkommenheit als relative in allen Menschen möglich, also wenigstens in einigen so gut wie in Jesu wirklich. Jede dieser entgegengesetzten Ansichten steht für sich auf ihrem Boden fest; aber zusammensetzen lassen sie sich nicht, es läßt sich nicht aus der Voraussetzung der einen die Folgerung der andern ableiten. Wollte Jemand sagen, die schlechthinige Vollkommenheit, ob sie wohl nur in Christo möglich gewesen, sei doch in mehreren Menschen wirklich geworden, so würde Herr Schenkel der erste sein, dies ungereimt zu finden. Und wenn nun er sagt, die relative Vollkommenheit, obwohl in allen Menschen möglich, sei doch nur in Christo wirklich geworden: sollte dies nicht ganz dieselbe Ungereimtheit sein? Dieser handgreifliche Widersinn ist aber der Boden der ganzen heutigen Vermittlungstheologie.

Doch nicht nur möglich, meint Herr Schenkel, sei ein Christus in dem höheren Sinne, wie er ihn fasse, sondern die Annahme eines solchen sei sogar nothwendig. Meinem Worte gegen ihn: wenn alles das in der evangelischen Geschichte nicht wahr sei, was der Verfasser des Charakterbilds Jesu preisgebe, so sei noch viel weniger wahr, setzt er das andere entgegen: wenn das in der evangelischen Geschichte wahr sei, was ich darin anerkenne, so sei noch viel mehr wahr, da aus einer so farb- und substanzlosen Persönlichkeit, wie ich sie in

Jesu übrig lasse, die Erfolge des Christenthums nicht zu erklären seien[1]). Nun da hat mich der Kirchenrath ordentlich in die Enge getrieben; wie mag da herauszukommen sein? Ich weiß nichts anderes, als ich gebe ihm vorerst Recht. Gewiß muß von Jesu noch viel mehr wahr sein, als was wir aus unseren Evangelien wissen; es müssen uns manche Nachrichten über seine Verhältnisse, seine Plane, den Gang seiner Entwicklung und die Verwicklungen seiner letzten Zeiten verloren gegangen sein. Besinne ich mich recht, so habe ich so etwas in meinem Leben Jesu selbst gesagt. Ich habe ja wohl von einem Baume gesprochen, dem die an ihm aufgerankten Schmarotzerpflanzen nicht nur die eigenen Aeste und Zweige überdeckt, sondern auch vielfältig das eigene Laub und Leben abgetrieben haben. Unter dem Baume mit seinen eigenen Aesten und Zweigen habe ich den Charakter und das Leben Jesu in ihren geschichtlichen Zügen, unter den Schmarotzerpflanzen das Wunderhafte, Uebermenschliche verstanden, das sich in der späteren Sage und Dichtung um jene gezogen, theilweise sogar die geschichtlichen Züge ausgelöscht und sich an ihre Stelle gesetzt hat. Daß diese abhanden gekommenen Züge sich jetzt nicht mehr auf eine auch nur einigermaßen sichere Art ergänzen lassen, daß daher das Jesusbild, wie wir es jetzt entwerfen können, ein

---

[1]) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a. O. S. 236.

schwankender farbloser Umriß bleiben müsse, habe ich gleichfalls beklagt. Gewiß also: „es muß noch viel mehr wahr sein"; es fragt sich nur, von welcher Art dieses Mehrere sein wird? Meiner Ansicht nach dürfen wir immer nur auf Natürliches, Menschliches vermuthen. Wir würden, wenn wir über Jesum vollständigere Nachrichten hätten, gewiß viel genauer, gewiß viel ausführlicher wissen, was er für ein Mensch gewesen, wie sich die Gattung in ihm individualisirt hatte, wodurch er sich von anderen edlen und großen Menschen unterschied. Aber nie würden wir über die Linie des Menschlichen hinauskommen, nie einen „Einzigen" finden, außer in dem Sinne, wie einerseits selbst der geringste Einzelne zugleich ein Einziger, andererseits aber auch der höchststehende doch nur Einer wie Mehrere ist. Nur in diesem Sinne können auch die Wirkungen des Christenthums, die ohne jenes in Christo vorauszusetzende Mehr nicht erklärbar sein sollen, einzig genannt werden; auch sie berechtigen uns demnach nicht, mit jenem Mehr über die bezeichnete Linie hinauszugehen.

Indeß Herr Schenkel bleibt dabei, meine Umrißzeichnung zu der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu schon dadurch für verurtheilt zu erklären, daß sie nicht ausreiche, die Erfolge des Christenthums begreiflich zu machen: „und den Beweis des Geistes und der Kraft," setzt er als Trumpf darauf, „hat doch auch Lessing für

den besten erklärt"[1]). Schon wieder Lessing! Man sieht, der kleine führt den großen — oder des Bildes wegen sollte ich ja beinahe umgekehrt sagen — stets in der Tasche mit sich. In der Tasche diesmal doch wohl nicht; außer sofern das Gedächtniß eine solche heißen kann, die aber mit der Zeit manchmal löcherig wird. „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft", soviel ist richtig, hat Lessing eine eigene kleine Schrift geschrieben; darin erklärt er aber diesen Beweis so wenig für den besten, daß er vielmehr ausführt, derselbe beweise jetzt gar nichts mehr. Denn unter dem Beweis des Geistes und der Kraft (aus 1 Cor. 2, 4) versteht Lessing nicht, wie Schenkel meint, den Beweis aus den geschichtlichen Wirkungen des Christenthums, sondern mit dem Kirchenvater, dem er das Motto seiner Schrift entlehnt, den Beweis aus Weissagungen und Wundern. Da stellt er die berühmten Sätze auf: etwas Anderes seien selbstgesehene, selbstgeprüfte Wunder, und Wunder, die man auf fremde Berichte hin glauben soll; etwas Anderes Weissagungen, deren Erfüllung einer selbst erlebt, und Weissagungen, von denen uns nur berichtet wird, daß Andere ihre Erfüllung erlebt haben wollen. Wenn er also anstehe, noch jetzt auf diesen Beweis hin etwas zu glauben, was er auf andere seiner Zeit angemessenere Beweise hin

[1]) Allg. kirchl. Zeitschrift, a. a. O. S. 236.

glauben könne, so liege das daran, daß dieser Beweis des Geistes und der Kraft jetzt weder Geist noch Kraft mehr habe, sondern zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft heruntergesunken sei. Unter den besseren zeitgemäßeren Beweisen, worauf er seinen Christenglauben stütze, verstand Lessing, neben der inneren Beschaffenheit der Lehre Jesu, allerdings die Früchte, die sie seitdem der Menschheit getragen; aber diesen Beweis hat er nicht den des Geistes und der Kraft genannt. Herr Schenkel hat mit seinen Citaten aus Lessing kein Glück. Oben, wo er ihm einen Spruch entlehnte, führte er diese Keule so, daß er, statt seinen Gegner zu treffen, bald dem Herculesbilde, dem er sie entnommen, den Schädel zertrümmert hätte; jetzt, wo er auf eine Schrift von ihm anspielt, verräth er, daß er wohl Kunde von ihrem Titel, aber von ihrem Inhalt keine Vorstellung hat. Lessing ist eben ein edles Roß, das nicht jeden Reiter auffitzen läßt[1]; wer sich keiner festeren Schenkel, als Herr Schenkel, bewußt ist, der thut am klügsten, davon zu bleiben.

Denn Herunterfallen mag man ja wohl noch weniger als aus der Rolle fallen, dessen ich Herrn Schenkel in Betreff der Auferstehung Jesu beschuldigt habe. Er „kann das Mißverständniß seines Kritikers an dieser Stelle nur bedauern“[2]. Gut, so sei er also

[1]) Cui male si palpere, recalcitrat, undique tutus.

[2]) Allg. kirchl. Zeitschrift, a. a. O. S. 235.

nicht aus seiner Rolle gefallen. Die Rolle, aus der ich ihn gefallen fand, war die der Halbheit und Zweideutigkeit. Will er in dieser verblieben sein, so habe ich kein Interesse, dem zu widersprechen. Am Ende hat er auch Recht. Ich sagte, auf jenem Punkte sei er ausnahmsweise einmal rein mit der Sprache herausgegangen. Denn er lehne mit unzweideutigen Worten sowohl das Wunder als den Scheintod, mithin jedes wirkliche Wiederaufleben des Gekreuzigten, ab, und fasse den Vorgang als einen rein psychologischen im Innern der Jünger auf. So habe nicht blos ich, so haben auch Anhänger Herrn Schenkel's den betreffenden Abschnitt seines Charakterbilds verstanden. Einer seiner ergebensten Schleppträger in der badischen Presse führt unter den Punkten, welche den Sturm der orthodoxen Partei gegen den Verfasser erregt haben, geradezu „den Freimuth" auf, womit er „die Auferstehung Jesu nicht als äußeren, sondern lediglich als inneren Vorgang im Seelenleben der Jünger" dargestellt habe.[1]) Das, versichert nun Herr Schenkel, sei Mißverstand. Was soll Mißverstand sein? Daß er sowohl das Wunder als den Scheintod, d. h. sowohl das übernatürliche als das natürliche Wiederaufleben Jesu ablehne? Nein, denn das gesteht er auch jetzt noch ausdrücklich zu, und

---

[1]) Strauß und die Durlacher Konferenz. Badische Landeszeitung, 1865, 13. April, Nr. 88.

der Beisatz, daß es die wunderbare Wiederbelebung „des irdischen Leibes Jesu“ sei, was er ablehne, wird ja wohl keine verfängliche Clausel sein. Läge also der Mißverstand vielleicht in dem Schlusse, den ich aus dieser doppelten Ablehnung ziehe, daß damit jedes wirkliche Wiederaufleben des Getödteten abgelehnt sei? Es hat nicht den Anschein; denn von einem Wiederaufleben desselben, daß ein solches in seiner Meinung liege, spricht Herr Schenkel auch jetzt nicht. Er spricht nur von der „persönlichen Verklärung des Gekreuzigten nach seinem Tode in einem höheren realen Dasein.“ Ein höheres reales Dasein nach dem Tode ohne Wiederbelebung des Leibes: das ist ja wohl, was man sonst Unsterblichkeit zu nennen und als gemeinsamen Vorzug aller Menschenseelen zu betrachten pflegt? Ein erklecklicher Rest urchristlichen Glaubens, der diesem Kirchenrathe noch geblieben ist! Mit seinem Christus, daran hält er fest, ist es nach dem Tode geworden, wie es mit allen anderen Menschen auch wird. Der apostolische Glaube war im Gegentheil, daß es mit ihm geworden sei, wie mit keinem Andern.

Doch wir gehen wohl zu schnell; wir haben Herrn Schenkel nicht ausgehört. Nicht nur das höhere reale Dasein nach dem Tode läßt er ja seinem Christus, sondern er spricht auch von „einer Einwirkung seiner verklärten Persönlichkeit auf die Jüngergemeinde“, einer Einwirkung, die er weiterhin als eine „geistvermittelte“

bezeichnet, übrigens nicht wunderbarer findet, als die Wirkungen des Geistes überhaupt es seien. Ob nun dies etwas Besonderes, Christum vor allen andern Menschen Auszeichnendes sein soll, wird davon abhängen, ob Herr Schenkel auch sonst eine „Einwirkung“ der Abgeschiedenen auf ihre Hinterbliebenen, ob er Geistererscheinungen und Geisterwirkungen annimmt oder nicht. Möglicherweise könnte er auch auf jene Clausel zurückgreifen, wornach er nur die Wiederbelebung „des irdischen Leibes Jesu“ abgelehnt hatte. Dies ließe sich nämlich auch so deuten: der Leib Jesu sei wohl nicht als irdischer, mit Fleisch und Knochen, wieder belebt worden, wohl aber als überirdischer, mit jener von Keim ganz zur rechten Zeit wieder auf die Bahn gebrachten „verklärten, neu organisirten Leiblichkeit“, deren Vermittlung ihm nun eine Einwirkung auf seine Zurückgelassenen ermöglicht habe, wie sie andern abgeschiedenen Seelen nicht zustehe.

Und richtig, in einer allerneuesten Auslassung[1]), die mir so eben noch zu Gesichte kommt, hat Herr Schenkel diesen Ausweg eingeschlagen. Nach Abweisung der beiden Annahmen, der Visionshypothese und der von einer wunderbaren oder natürlichen Wiederbelebung

---

[1]) Die Auferstehung Jesu als Geschichtsthatsache und als Heilsthatsache. Allg. k. Zeitschr. 1865, 5. Heft, S. 289—304.

des wirklich oder blos scheinbar getödteten irdischen Leibes Jesu, erklärt er, bleibe die dritte, und das sei die seinige: daß die Erscheinungen des Auferstandenen „reale Manifestationen seiner aus dem Tode lebendig und verklärt hervorgegangenen Persönlichkeit gewesen seien." Der Leichnam Jesu sei im Grabe geblieben, oder auf eine nicht mehr zu ermittelnde natürliche Art daraus entfernt worden; nur die Seele sei lebendig daraus hervorgegangen, und habe sich mit einer neuen, ihrem jetzigen Zustand angemessenen Leiblichkeit umgeben, „weil das menschliche Personleben zu seiner Manifestation eines Organs nothwendig bedürfe." Doch damit stünde Jesus immer nur auf demselben Standpunkte mit allen übrigen Menschenseelen; und wenn er nun in dieser neuen Leiblichkeit sich seinen Jüngern kund gab, so wäre das, was wir sonst eine Geistererscheinung nennen, wobei man ja gleichfalls von einer höheren Leiblichkeit, einem feinern Seelenorgan zu reden pflegt. Nein! sagt Herr Schenkel, keine Gespenstererscheinung, denn diese sind Phantasiegebilde; sondern „eine reale geheimnißvolle Selbstoffenbarung der aus dem Tode lebendig und unvergänglich hervorgegangenen Persönlichkeit Jesu Christi", die, wie wenig wir sie auch näher zu beschreiben vermögen, doch unter allen Umständen von solcher Beschaffenheit war, „daß die Jünger den Eindruck erhielten, Jesum wirklich zu schauen, und einer stärkenden und erneuernden Mit-

theilung seines Personlebens gewürdigt zu werden". Aber, wenn doch alle Menschenseelen ohne Unterschied nach Ablegung des irdischen Leibes einer ihrem neuen Zustand angemessenen Leiblichkeit bedürfen, und sie demgemäß auch erhalten, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch sie sich mittelst derselben ihren Hinterbliebenen sollten kundgeben können, zumal wo es an der „Geistvermittelung", d. h. nach Schenkel's Erklärung am Glauben, nicht fehlt. Allein durch die Zulassung von Geistererscheinungen fürchtet man, sich lächerlich zu machen, und da auf der anderen Seite für Jesum etwas Besonderes bleiben soll, so wird als Ersatz für so manches ihm Entzogene das Vorrecht — eine Zeit lang zu spuken, für ihn gerettet!

Gegen meine Ansicht von der Auferstehung Jesu äußert Schenkel: die Gründung der christlichen Kirche aus Hallucinationen zu erklären, „widerstrebe dem höher organisirten historischen Gefühle". Was ein höher organisirtes historisches Gefühl ist, weiß ich so wenig, als was eine verklärte höher organisirte Leiblichkeit ist; das aber weiß ich, daß Flunkereien wie diese Schenkelschen selbst dem niedrigst organisirten historischen wie moralischen Gefühl ein Gräuel sind[1]).

---

[1]) Mein Gegner warnt mich vor dem Schicksal, in meiner „Verstandeseinsamkeit zuletzt allen Einfluß auf den Gang der

Herr Schenkel sucht überall herum nach Ursachen, sich meinen Angriff auf ihn und seine Theologie zu erklären. Bald meint er, sein Charakterbild sei meinem Leben Jesu unbequem in die Quere gekommen[1]); bald vermuthet er, es habe mich verdrossen, daß er gegen mein Buch alsbald seine geflügelten Kater ausgeschickt, es in seiner und anderen Zeitschriften anzuschnurren[2]). Kann denn ein Schriftsteller nur persönliche, nur selbstsüchtige Gründe haben, wenn er gegen einen andern auftritt? Mein durchaus nur in der Sache begründeter Widerwille gegen die Art von Theologie, welche Herr Schenkel vertritt, ist ihm doch langeher bekannt; er ist mir von einem seiner Waffenträger noch kürzlich bitter vorgeworfen worden. Wie ich nun vollends den Mann und sein neuestes Buch durch Drohung und Abwehr des Märtyrerthums in eine Stellung hineingeschwindelt sah, deren ich sie weder im guten noch im bösen Sinne würdig achten konnte: da griff ich zur Feder, und hielt es für Berufssache, zur Feder zu greifen.

Weltereignisse zu verlieren" (a. a. O. S. 301). Von den Tagesereignissen mag er Recht haben, in deren Strömung obenaufzuschwimmen ihm Bedürfniß ist; ob einer von uns und welcher auf die „Weltereignisse" Einfluß gehabt hat, darüber wollen wir das Urtheil der Nachwelt überlassen.

1) Allg. kirchl. Zeitschrift a. a O. 4. Heft, S. 228.

2) Schwäbischer Merkur, 1865, No. 74.

Ja, Herr Kirchenrath, man kann einen Beruf haben, und es für Gewissenssache halten, diesem Berufe nachzukommen, wenn man auch nicht ordentlicher Professor der Theologie, nicht Seminardirektor und erster Universitätsprediger ist. Dieser mein Beruf, daß ich es Ihnen nur sage, geht gegen die Falschmünzerei. Daß in der Theologie eben jetzt viel Falschmünzerei im Schwange geht, werden Sie vielleicht selbst nicht in Abrede ziehen; wenn Sie auch davon nichts werden wissen mögen, was ich weiter behaupte, daß gerade die Richtung, der Sie angehören, fast ausschließlich von Falschmünzerei lebt. Jemand aufzustellen, der auf dieses Unwesen ein Auge hätte, wäre längst an der Zeit gewesen; aber eben weil es so weit verbreitet ist, geschieht Nichts; es sind zu Viele und darunter zu Einflußreiche dabei betheiligt. Wohlan, ich warte nicht, bis mich Jemand aufstellt; da bin ich, ich brauche keinen äußeren, ich folge meinem inneren Berufe. Ueberall kann ich nicht sein; aber ich thue, was ich kann. Wenn ich über den Markt gehe, wenn ich an einer Kasse vorüberkomme, da halte ich die Augen auf. Mit den falschen Groschen befasse ich mich nicht, da wäre an kein Fertigwerden zu denken; aber wo einer bleierne Thaler, oder gar Rechenpfennige statt Dukaten auflegt, der hat es mit mir zu thun, der wird mich nicht los, bis er überwiesen ist. Beliebt mache ich mich dadurch freilich nicht, Dank verdiene ich mir keinen,

als von der Wahrheit, der ich diene. Hat sich denn Der Dank verdient, der einst die Krämer und Wechsler aus dem Heiligthum trieb? „Der Eifer um Dein Haus verzehret mich", ist ein schöner Wahlspruch, und ein solches Opfer gewiß über Farren und Widder ein süßer Geruch dem Herrn.

II.

Gegen Hengstenberg.

Wenn ich der Streitverhandlung mit Dr. Schenkel eine gleiche mit Dr. Hengstenberg folgen lasse, so geschieht es nicht, um die Neckerei des Ersteren und seiner Partei zu widerlegen, die mir eine besondere Zärtlichkeit für diesen Gegenfüßler unterschiebt. Daß eine solche wenigstens von seiner Seite unerwidert wäre, geht aus den Neujahrsvorreden der Evangelischen Kirchenzeitung zur Genüge hervor. Besonders die diesjährige, die es mit meinem neuen Leben Jesu zu thun hat, macht mir nichts weniger als ein freundliches Gesicht. Daß ich mit den halben Standpunkten in der heutigen Theologie aufräume, wird nicht ohne Zufriedenheit vermerkt; aber der meinige sei nur dadurch besser, daß er recht augenscheinlich schlimmer sei. Daß die Katze die Mäuse wegfängt, wäre schon recht; wenn sie nur nicht auch den Braten fräße.

Als vor einem Menschenalter mein erstes Leben Jesu erschien, wurde es von der Evangelischen Kirchenzeitung geradezu wie das Thier aus dem Abgrund behandelt. Man hat es nach der Hand als ein gar nicht so gräuliches, ja als ein zu manchen Dingen nützliches Geschöpf kennen gelernt. Der neuen Bearbeitung des Werkes gegenüber war für die Evangelische Kirchenzeitung die vorige Stellung nicht mehr möglich. Eben durch das erste, und was sich von Verhandlungen und Untersuchungen daran geknüpft hatte, war dafür gesorgt, daß das zweite nicht mehr im Lichte des Unerhörten erscheinen konnte. Von selbst ergab sich jetzt eine andere, gewissermaßen entgegengesetzte Taktik. Dagewesen! viel besser oder schlimmer schon dagewesen! hieß es jetzt. Das frühere Buch war schlecht, eine Jugendsudelei; das jetzige ist noch schlechter, schon deswegen, weil es nicht besser ist. Der Verfasser hat sich mit dem heutigen Stande der einschlägigen Untersuchungen nicht gehörig bekannt gemacht; er spricht, als läge hier noch Alles wie vor fünfundzwanzig Jahren, da doch seitdem die Dinge „in ein ganz anderes Stadium getreten sind" [1]).

„Schon längst in ein anderes Stadium getreten" — woran erinnert mich doch diese Redensart? Richtig — es ist auch schon eine Weile her, und indessen aber-

---

[1]) Evangelische Kirchenzeitung, 1865, Januar, S. 56.

mals gar Manches in ein anderes Stadium getreten — seit unter der Sturm- und Drangpartei der Hallisch-Deutschen Jahrbücher die Phrase vom „überwundenen Standpunkt“ im Schwange ging. Damit wurde von jenen Männern des Galoppfortschritts kurzer Hand jeder zu den Todten geworfen, der nicht mit ihnen schnell wie die Todten reiten mochte. Im Sinne des Fortschritts ist nun freilich die Redensart vom neuen Stadium Seitens der Evangelischen Kirchenzeitung nicht gemeint. In diesem Sinne habe ja ich das neue Stadium, worein besonders durch die Kritik der Tübinger Schule die fraglichen Aufgaben theilweise getreten sind, nicht nur anerkannt, sondern demselben auch durch Umarbeitung meiner früheren Darstellung gerecht zu werden gesucht. Die Evangelische Kirchenzeitung will vielmehr sagen, es seien indessen neue Entdeckungen gemacht worden, die den alten Glauben bestätigen, und von diesen habe der Verfasser des umgearbeiteten Lebens Jesu keine Notiz genommen.

Es ist wahr, dieser hat im Gegentheil von den sogenannten neuen Entdeckungen der erhaltungseifrigen Theologie in ziemlich verächtlichem Tone gesprochen. Er hat sie in Bausch und Bogen als eitel Ausflüchte und Winkelzüge, als Finten und Flausen bezeichnet, auf die sich einzulassen, Zeit verderben heiße. Er hat sie mit den Feldmäusen in einem trockenen Spätsommer verglichen, die man, statt ihnen einzeln nachzu-

stellen, am besten der massenhaften Vertilgung durch Herbstgewässer und Winterfrost überlasse. Demgemäß hat er ausdrücklich erklärt, auf diese angeblich neuen Funde sich nur ausnahmsweise einlassen, und um das Geschrei der Betroffenen oder vielmehr Uebergangenen sich nicht kümmern zu wollen. So gedachte er sich zu halten und hat er sich gehalten in einem für das Volk, d. h. für gebildete Nichttheologen, bestimmten Buche; und wenn ihm dabei ein Fehler zur Last fällt, so kann es nur der sein, daß er es damit nicht noch wörtlicher genommen, nicht noch strenger jede Rücksicht auf jene Rabulistereien ausgeschlossen hat, die in der Regel nur der Theologe verständlich, nur der Urheber oder seine Partei erheblich findet.

Doch ein Anderes ist ein Buch, ein Anderes eine Gelegenheitsschrift. Wenn ich von meinem Garten die Hasen am liebsten durch einen tüchtigen Zaun ausschließe, so mag ich mich darum doch einmal aufgelegt fühlen, im freien Felde solchem Gewild mit Hund und Büchse nachzugehen. Besonders wenn es mir in meinen Garten bricht und da Kohl und Bäume benagt. Oder genauer zugesehen, handelt es sich hier nicht um eine Jagd, sondern um eine Ausforderung. Herr Hengstenberg sagt, ich habe neue wissenschaftliche Entdeckungen unberücksichtigt gelassen, ich habe alte Zweifel und Verneinungen wiederholt, als ob sie nicht seitdem widerlegt worden wären. Das durfte ich selbst in einem

für das Volk bestimmten Werke nur dann, wenn ich erweisen konnte, daß an den angeblich neuen Entdeckungen nichts ist. Dem populären Buche brauchte ich diesen Beweis nicht einzuverleiben; aber für mich mußte ich ihn in petto haben. Herr Hengstenberg schließt daraus, daß ich Ersteres nicht gethan, ich müsse wohl jene Entdeckungen gar nicht gekannt, oder doch nur oberflächlich davon Notiz genommen haben. Da werde ich ihm beweisen müssen, daß im Gegentheil jene Funde, je genauer untersucht, desto weniger rücksichtswerth erscheinen.

Auf alles dasjenige mich einzulassen, was der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung in diesem Sinne gegen mich vorbringt oder andeutet, kann hier nicht meine Meinung sein; ich werde meine wissenschaftliche Ehre lösen, wenn ich auf diejenigen Punkte eintrete, auf welche mein Gegner selbst besonderes Gewicht gelegt, die er selbst in einiger Ausführlichkeit behandelt hat.

1.

Davon hat er zwar gleich den ersten, auf den ich einzugehen mich bewogen finde, weniger selbst behandelt, als auf fremde Ausführungen sich berufen. Es ist die Geschichte von der Schatzung zur Zeit der Geburt Christi, Luc. 2, 1—5.

Du lieber Himmel! soll denn diese Geschichte nicht

endlich einmal abgethan, dieses hundertmal gedroschene Stroh noch immer nicht gehörig ausgedroschen sein? Da sei ich, beschuldigt mich der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung, „so wenig orientirt in der jetzigen Lage der Sache", daß ich „ganz zuversichtlich den alten Einwand wiederhole, Quirinus habe erst mehrere Jahre nach Herodes Tode die Statthalterschaft Syriens übernommen; ohne eine Ahnung davon, daß die Frage durch die Entdeckung einer lateinischen Inschrift, welche eine doppelte Prätur des Quirinus in Syrien bezeugt, schon längst in ein anderes Stadium getreten sei" [1]). Diese Inschrift, in einem so gangbaren Buche wie der Tacitus von Nipperdey abgedruckt, sei schon 1851 von Bergmann in einer besonderen Schrift besprochen, und neuerlich von Lic. Gerlach in einer Kritik von Renan's Leben Jesu zu Gunsten der Angabe des Lucas geltend gemacht worden.

Also der Punkt mit der Schatzung ist in ein neues Stadium getreten „durch die Entdeckung einer lateinischen Inschrift". Nun, eine Neuigkeit ist diese Entdeckung eben nicht. Sie ist heuer schon 101 Jahr alt, und ihre erste Bekanntmachung geradeaus 100. Aber auch die neueren historisch-philologischen Bearbeiter der entdeckten Inschrift, Bergmann und Mommsen [2]),

[1]) Evang. Kirchenzeitung 1865, S. 56.

[2]) De inscriptione latina, ad P. Sulpicium Quirinum, Cos. a. 742 U. c., ut videtur, referenda, scripsit Rich. Berg-

haben sie nicht zu Gunsten der Angabe des Lucas verwerthet. Beide bleiben vielmehr dabei, daß in Judäa um die Zeit von Christi Geburt, die jedenfalls mehrere Jahre vor die Verwandlung des Landes in eine römische Provinz fiel, ein Census durch einen kaiserlichen Statthalter nicht habe vorgenommen werden können, daß sich mithin der Evangelist in dieser Angabe geirrt haben müsse.

Die Inschrift soll, versichert Herr Hengstenberg weiter, „eine doppelte Prätur des Quirinus in Syrien bezeugen". Nehmen wir die Sache Stück für Stück: erst den Quirinus, und dann seine doppelte syrische Prätur.

1) Also für's Erste, bezeugt denn die Inschrift[1]) etwas von Quirinus? Sein Name wenigstens kommt darin, soweit sie uns erhalten ist, nicht vor; aber ist

---

mann etc. Berol. 1851. Und darin das Gutachten von Th. Mommsen S. IV—VII.

[1]) Wortlaut der Inschrift nach Mommsen's Copie:

. . . .
. . . .
. . . .
. . gem qua redacta in pot . . . .
Augusti populique Romani Senatu . . . . .
supplicationes binas ob res prosp . . . . .
ipsi ornamenta triumph . . . .
pro Consul Asiam provinciam op . . . . .
divi Augusti iterum Syriam et Ph . . . . .

der Mann vielleicht so deutlich bezeichnet, daß wir an keinen anderen denken können? Bergmann dachte Anfangs an Sentius Saturninus, und ließ sich erst später durch Mommsen auf Quirinus führen. Die Inschrift sagt von dem Manne, dessen Grab sie schmückte, Einiges aus, was bei Quirinus zutreffen würde; Anderes aber auch, wovon wir sonst keine Nachricht haben, daß es ihm begegnet wäre; und ebenso wissen wir von ihm aus anderen Quellen Einiges, was die Inschrift nicht enthält. a) Der Inschrift zufolge hatte der Ungenannte eine Völkerschaft, wie es scheint mit ihrem Fürsten (nach der Ergänzung am Anfang: regem), dem Augustus und dem römischen Volk unterworfen, und waren ihm dafür, neben einer doppelten supplicatio, triumphalia ornamenta zu Theil geworden. Nach Tacitus[1]) hatte Quirinus für die Eroberung der Bergfesten der Homonadenser in Cilicien insignia triumphi erlangt, und aus Strabo[2]) wissen wir, daß die Homonadenser unter Fürsten standen. Von Supplicationen, die für diesen Sieg des Quirinus angeordnet worden wären, wissen wir zwar nichts; sie könnten aber, auch wenn sie stattgefunden hatten, leicht von Tacitus übergangen sein. b) Der Inschrift zufolge war der Begrabene Proconsul von Asien gewesen. Daß Quirinus diese

---

1) Annal. III, 48.
2) L. XII, p. 569 ed. Casaub.

Stelle bekleidet hätte, ist uns zwar nicht bezeugt, aber daß er Consul gewesen ist, wissen wir, und da muß er dem Gesetze gemäß mindestens nach fünf Jahren eine der beiden consularischen Provinzen, Asien oder Afrika, verwaltet haben. c) Weiter hatte der Mann, dem die Grabschrift gilt, im Auftrage des Augustus Syrien und Phönizien verwaltet; was für Quirinus durch die bekannte Stelle des Josephus[1]) bezeugt ist; wie wir von ihm d) endlich auch das wissen, was für den Unbekannten der Inschrift aus der Benennung Augusts als divus erhellt, daß er erst nach diesem gestorben ist. Ob nun das Zusammentreffen dieser verschiedenen Umstände bei einem und demselben Manne nicht auch noch bei einem anderen als Quirinus nachweisbar oder wenigstens denkbar ist, müssen wir den Männern des Fachs überlassen; nur so ausgemacht, wie Hengstenberg voraussetzt, scheint uns die Sache zu Gunsten des Quirinus noch nicht zu sein.

2) Doch die Inschrift handle immerhin von Quirinus: bezeugt sie denn wirklich, daß er zweimal Statthalter von Syrien gewesen ist? Die Stelle lautet: (Legatus — dieses Wort ist eine Ergänzung) divi Augusti iterum Syriam et Ph (ergänzt: oenicem obtinuit oder administravit). Nun heißt freilich iterum wiederholt, zum zweiten Mal, und die Auskunft Berg-

---

[1]) Antiq. XVIII, 1, 1.

mann's, es könne auch wohl von einer in's zweite Jahr verlängerten Amtsführung, wie die des Quirinus in Syrien es war, verstanden werden, hat wenig Wahrscheinlichkeit. Aber was ist denn der voraussetzliche Quirinus der Inschrift zufolge zu zweien Malen gewesen? Lautete sie: Legatus divi Augusti Syriam et Phoenicem iterum administravit, so wäre es außer Zweifel, daß er eben diese Provinz zweimal verwaltet hätte, sie also, sofern dort vom zweiten Male die Rede wäre, schon früher einmal verwaltet haben müßte. Und denkt man nun bei dem zweiten Male an jene Statthalterschaft des Jahres 759 der Stadt, wo Quirinus nach der Absetzung des Archelaus Judäa der Provinz Syrien einzuverleiben hatte, wo aber Jesus nach jeder Berechnung seiner Geburt immerhin schon ein Knabe war, so bietet eine frühere syrische Verwaltung des Quirinus die Bequemlichkeit, daß man sie nach Belieben in das Geburtsjahr Jesu setzen, und sich weiterhin träumen kann, auch damals habe der Mann schon etwas, das eine Schatzung heißen konnte, vorgenommen. Allein so, wie sie zu diesem Ende lauten müßte, lautet die Inschrift nun eben nicht; das iterum steht nicht nach dem Namen der Provinz bei'm Zeitwort, sondern nach der Bezeichnung der dem Quirinus von Augustus übertragenen Amtsgewalt[1]). Legatus divi

[1]) Mommsen führt eine Inschrift auf L. Marius Maximus, worin es heißt: pronconsuli provinc. Asiae iterum, procon-

Augusti iterum Syriam et Phoenicem (obtinuit), heißt nicht, er habe als Legat des Augustus Syrien und Phönicien zum zweiten Male verwaltet, sondern, er sei jetzt zum zweiten Male von Augustus zu seinem Legaten ernannt, und als solcher diesmal nach Syrien geschickt gewesen. Wohin er das erste Mal als solcher geschickt war, erfahren wir nicht; ohne Zweifel hat es in dem abgetrümmerten Eingang der Inschrift gestanden, und eine Andeutung davon ist uns doch auch jetzt noch übrig geblieben, die uns aber mit nichten nach Syrien weist. Hat nämlich der Unbekannte eine Völkerschaft dem Augustus und dem römischen Volke unterworfen, und sieht man in dieser Völkerschaft unter der Voraussetzung, daß die Inschrift dem Quirinus gelte, die Homonadenser, die Tacitus geradezu nach Cilicien, Strabo an dessen Grenzen versetzt, so hat es alle Wahrscheinlichkeit, daß der Mann jene Eroberung als Legat des Augustus ausgeführt

---

suli provinc. Africae, als Beweis dafür an, daß vocem „iterum", provinciae praesidis nomini appositam, semper ad eandem provinciam bis administratam spectare. Aber gerade diese Inschrift zeigt, daß dann das iterum hinter dem Namen der zweimal verwalteten Provinz steht; wenn es, wie in unserem Falle, dem Namen der Provinz vorangeht und auf den der Würde folgt, so wird eben aus dem angeführten Beispiele wahrscheinlich, daß es nicht sagen soll, wie oft der Mann diese Provinz verwaltet hat, sondern wie oft er mit jener Würde bekleidet gewesen ist.

hat, daß er also von Augustus, wie ihn der zum ersten Mal mit dieser Würde betraute, nach Cilicien geschickt worden war. Für einen Präses von Syrien lagen auch die Homonadenser, die nicht auf der östlichen, sondern eher auf der nordwestlichen Seite Ciliciens gewohnt zu haben scheinen, zu weit ab; daß dagegen ein Consular nicht füglich könne nach Cilicien, als in eine blos prätorische Provinz, geschickt worden sein, scheint mir für Fälle, wo eine kriegerische Unternehmung auszuführen war, nicht Platz zu greifen. Und weil es Hengstenberg beliebt, mir unter Anderem auch mangelhaftes Studium des Josephus auf den Kopf zuzusagen: kann denn er selbst den Eingang des 18. Buchs der Antiquitäten mit Aufmerksamkeit gelesen haben, und gleichwohl behaupten, daß der Geschichtschreiber so, mit dieser Ausführlichkeit in den Personalien, einen Mann einführen werde, der schon früher einmal auf demselben Schauplatz in Wirksamkeit gewesen war?

3) Es ist mithin eine frühere syrische Verwaltung des Quirinus, vor jener des Jahres 759 der Stadt, wo er den bekannten Census vornahm, wo aber Jesus schon ein Knabe war, durch die in Rede stehende Inschrift nicht erwiesen. Aber gesetzt, sie wäre erwiesen, gesetzt, Quirinus wäre schon früher einmal Augustischer Legat in Syrien gewesen, was dann weiter? Der berühmte Archäolog und Geschichtschreiber, der aus unserer Inschrift eine frühere syrische Statthalterschaft

des Quirinus erwiesen zu haben glaubt, gesteht ja selbst, daß damit für einen früheren Census, den derselbe in Judäa vorgenommen, nichts bewiesen sei. Denn er weiß zu wohl, daß, so lange in diesem Lande einheimische Fürsten regierten, eine solche Maßregel nach römischem Staatsgebrauche sich nicht denken läßt[1]). Daher nimmt Mommsen an, Lucas habe die beiden syrischen Statthalterschaften des Quirinus verwechselt, und den Census, der erst in die zweite fiel, irrthümlich schon in die erste verlegt.

Also was haben wir an der nagelneuen hundertjährigen Entdeckung? was beweist die gefundene Inschrift für die Erzählung des Lucas, daß Jesus zur Zeit einer Schatzung geboren sei, die Quirinus als Statthalter von Syrien auf Befehl des Kaisers Augustus in Judäa vorgenommen habe? Für's Erste, daß die Inschrift auf Quirinus gehe, ist eine, vielleicht wahrscheinliche, Vermuthung, aber nicht mehr. Für's Andere, daß darin von einer zweimaligen Statthalterschaft in Syrien die Rede sei, ist nicht richtig. Für's Dritte, selbst Eins und Zwei zugegeben, enthält die Inschrift von einer Schatzung, die in die frühere Statthalterschaft fiele, überhaupt von einer Schatzung,

[1]) Mommsen ap. Bergm. p. VI. s.: — quum per Judaeam, antequam in provinciae formam redacta esset, (quod anno 759 factum est) census ex imperatoris Romani auctoritate habitus esse nequeat.

kein Wort; mit dieser bleibt es wie vorher, daß sie erst stattgefunden haben kann, als Jesus längst geboren war, und auch mit Lucas bleibt es wie vorher, daß er sich in diesem Punkte geirrt hat. Das neue Stadium, worein die Sache getreten sein soll, kommt darauf hinaus, daß sie noch am alten Flecke steht; die neue Entdeckung, die wir so unverantwortlicher Weise unbeachtet gelassen haben, ist so eingreifend und erheblich, daß wir sie bei einer neuen Bearbeitung unseres Werkes — abermals nicht beachten würden.

2.

„Auch der Versuch", sagt das Jahresvorwort der Evangelischen Kirchenzeitung zu meinen Ungunsten weiter, „den Lazarus der Parabel (bei Lucas) zur Verdächtigung des geschichtlichen Lazarus (bei Johannes) zu benutzen, konnte nicht angestellt werden, ohne einzugehen auf den geführten Beweis, daß der Lazarus der Parabel vielmehr den geschichtlichen Lazarus zur Voraussetzung hat[1])". Der Versuch ist aber angestellt worden ohne das, folglich hat er auch angestellt werden können. Der Vorredner will sagen, von Rechtswegen hätte er nicht angestellt werden sollen ohne Rücksicht auf seinen Gegenversuch; er bringe sich dadurch, daß

[1]) Evangel. Kirchenzeitung, 1865, S. 59.

er sich nicht erst mit diesem gemessen, um alle Kraft.

Der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung meint, ich könne seinen Johannescommentar, oder daß ich dem Buche seinen weihrauchduftenden, gut katholischen Titel lasse: „das Evangelium des heiligen Johannes, erläutert von E. W. Hengstenberg u. s. w.[1]“, nur etwa auf einer Reise gelesen haben. Je nun —

Das Leben nennt der Derwisch eine Reise,
Und eine kurze.

Was wir im Leben vornehmen, geschieht auf der Reise, und wir thun wohl, dessen eingedenk zu bleiben, um uns weder mit unnöthigen Dingen zu bepacken, noch uns auf der kurzen Wanderschaft länger als billig bei unwichtigen Gegenständen aufzuhalten. So habe ich aus dieser Hengstenbergischen Raritätenbude allerdings nur wenige Stücke in meinen Reisewagen genommen, und darunter ist eben das Stück über den Lazarus nicht gewesen. Da er es mir jetzt hereinwirft, sehe ich es genauer an, und da wird sich ja finden, ob ich es behalten, oder wieder zum Kutschenschlag hinauswerfen werde. Unbequem zum Mitnehmen ist es übrigens schon dadurch, daß es so umfangreich ist. Sein Urheber hat ungemein weit ausgeholt, ist von

[1] Was wir im Folgenden daraus berücksichtigen, findet sich im 2. Bande S. 198 ff.

dem historischen Lazarus nicht blos auf den parabolischen, sondern auch auf Simon den Pharisäer und den Aussätzigen, nicht blos auf Martha und Maria, sondern auch auf Maria Magdalena und die Sünderin, nicht blos auf das Verhältniß der evangelischen Berichte, sondern auch auf die Familienverhältnisse des bethanischen Hauses zurückgegangen.

Wenn man, sagt Hengstenberg, den Zusammenhang des Johanneischen Lazarus mit dem Lazarus der Parabel des Lucas verkennt, so bahnt man der destructiven Kritik den Weg [1]). Aber verkennt denn die sogenannte destructive Kritik diesen Zusammenhang? Im Gegentheil, sie hebt ihn hervor und stützt sich auf ihn; aber freilich, wie Hengstenberg klagt, um die geschichtliche Wahrheit der Erzählung bei Johannes zu verdächtigen. Die Kritik sucht den Johanneischen Lazarus aus dem parabolischen bei Lucas abzuleiten, eben damit aber als eine unhistorische Figur erscheinen zu lassen. Hengstenberg getraut sich, den Stiel umzukehren, und die Parabel als eine solche nachzuweisen, die Jesus mit Bezug auf den wirklichen Lazarus vorgetragen habe, vorgetragen haben müsse.

Denn seht nur, bemerkt er, wie eigen, daß nur in dieser Parabel, und sonst in keiner andern im neuen Testament, ein Name genannt wird. — O, nicht blos

[1]) A. a. O. S. 211.

einer, erwiedern wir, sondern zwei: nicht blos Lazarus, sondern auch Abraham. Namen übrigens, ob zwar nicht von Personen, doch von Orten, sind auch sonst in den evangelischen Parabeln, und gerade bei Lucas, nicht unerhört: Jerusalem und Jericho in dem Gleichniß vom barmherzigen Samariter. Wie hier an zwei bekannte historische Oertlichkeiten, so wird dort an eine allbekannte historische Persönlichkeit, den Erzvater Abraham, die erdichtete Handlung angeknüpft. Muß darum der andere Name, der noch in der Parabel vorkommt, der Name Lazarus, auch eine wirkliche historische Person bezeichnen? und zwar eine lebende, wie jener eine längst verstorbene? Der Reiche bleibt namenlos: warum wird der Arme bei Namen genannt? Vom Reichen wird erzählt, vom Armen wird erzählt; wir sehen sie leben, sterben und nach dem Tode jeden an seinen Bestimmungsort gelangen. Sofort erblicken wir den Armen im Schooße Abraham's: schon hier war zu gleichmäßiger Bestimmtheit des Bildes neben dem Namen des Schooshalters auch der des Gehaltenen gefordert. Nun spricht der Reiche, spricht zu Abraham, spricht von dem Armen; Abraham antwortet ihm, gleichfalls mit Bezug auf den Armen; wie leblos wäre es, wenn der Eine sagte: Vater Abraham, sende doch den Armen, mir mit einem Wassertropfen die Zunge zu kühlen, und der Andere antwortete: gedenke, mein Kind, daß du dein Gutes im Leben empfangen hast, der Arme dagegen das Ueble. Hier gehörte ein

Name her, und der Urheber der Parabel wählte gleichsam den durchsichtigsten, der es recht nahe legte, daß die Person, die er einhüllte, nur eine symbolische war. Eleazar-Lazarus ist Gotthelf oder Helfdirgott, ein Name, wie gemacht für einen Armen, dessen sich die Menschen im Leben nicht, wohl aber Gott im Tode angenommen hatte.

„Wenn aber Jesus überhaupt einen Namen nennen wollte, so konnte er jedenfalls nicht diesen gebrauchen, bei dem Jeder an den ihm nahestehenden Lazarus denken mußte" [1]) —

Wer sagt das? Hengstenberg doch nicht? Es ist ja der Kritik, der bösen Kritik aus dem Munde genommen. Wenn es im Kreise Jesu einen Lazarus, einen als seinen besondern Freund bekannten Lazarus gab, wäre es zum mindesten sonderbar gewesen, wenn er zum Helden einer Gleichnißrede einen Lazarus gemacht, und dadurch den Zuhörern Veranlassung gegeben hätte, Beziehungen zu suchen, ob solche vorhanden waren oder nicht. Doch Geduld! Den Namen des Mannes, den er lieb hatte, fährt Hengstenberg fort, konnte Jesus in der Parabel nicht gebrauchen, „ohne diesen bestimmt im Auge zu haben". Eine kecke, ächt Hengstenberg'sche Stielumkehrung! Weil es eine seltsame Vergessenheit gewesen wäre, wenn Jesus in einer

---

1) A. a. O.

Gleichnißrede einen Mann mit dem Namen seines Freundes eingeführt hätte, so soll sich Jesus damit eben nicht vergessen, vielmehr absichtlich mit seiner Gleichnißrede auf den Freund und seine Verhältnisse gezielt haben.

Dies erhelle gleich Anfangs aus dem Zuge der Parabel, daß der arme Lazarus begierig gewesen sei, sich zu sättigen von den Brosamen, die von des reichen Mannes Tische fielen. Da stelle sich uns „das geschichtliche Verhältniß, nur in dichterischer Ausmalung, dar.“

Das erste Wort, daß Lazarus, der Bruder der Martha, die ein Haus besaß, Jesum darin aufzunehmen, und Mittel, ihn köstlich zu bewirthen; der Maria, die für Jesum eine Salbe im Werthe von 300 Denaren aufbringen konnte: daß der in Verhältnissen gelebt haben soll, die sich auch nur dichterisch als die äußerste Mittellosigkeit darstellen ließen!

So wisset ihr nicht, läßt Hengstenberg uns verwundert an, daß Lazarus „im Hause seines Schwagers das Gnadenbrod aß?“ [1])

Gnadenbrod? Schwager? was für ein Schwager?

Auch das wisset ihr also nicht, daß „zur Seite Martha's als ihr Gemahl, dem sie vielfach zu Gefallen leben muß, die überaus widrige Persönlichkeit des Simon tritt?“

---

[1]) A. a. O. S. 200.

Simon? was für ein Simon? Doch nicht der Aussätzige? oder der Pharisäer?

Beide sind ja nur Einer, belehrt uns Hengstenberg. Der Mann war aussätzig gewesen, aber der Name ihm geblieben, weil er auch moralisch ein schäbiger Gesell, ein rechter eingefleischter Pharisäer war.[1])

Aber wo steht denn —

Ganz Recht, fällt uns Hengstenberg in's Wort, in den Evangelien steht es nicht. „Nirgends werden da Simon und Martha zusammengebracht. Daß er der Gemahl der Martha gewesen, müssen wir nur erschließen.“ [2])

Aber um's Himmelswillen, woraus doch nur?

Ein so schlechter Hebräer, fährt uns Hengstenberg an, weiß freilich nicht, was der Name Martha bedeutet. Martha heißt Herrin, ist also ursprünglich gar kein Name, sondern Ehrentitel einer verheiratheten reichen Frau. [3])

Es sei; so kann ihn aber Martha auch als Frau irgend eines andern Mannes geführt, kann ihn als Wittwe fortgeführt haben; er könnte ihr vielleicht gar als einer erdichteten symbolischen Figur, als der geschäftigen Hausfrau im Gegensatz gegen die beschauliche Schwester, beigelegt worden sein; auf Simon als ihren Mann kommen wir immer nicht.

---

[1]) A. a. O. S. 211. 220.
[2]) A. a. O. S. 208.
[3]) A. a. O. S. 200. 207.

Weil ihr nicht in der Schrift zu forschen versteht! herrscht Hengstenberg uns an. Was sagt Johannes in der Geschichte von der bethanischen Mahlzeit? „Und Martha dienete“ (12, 2), d. h. sie machte die Wirthin. Und was sagen Matthäus (26, 6) und Marcus (14, 3) von demselben Mahle? Es habe stattgefunden im Hause Simon's des Aussätzigen, den Lucas 7, 36 f. 40, wo er in anderer Fassung dieselbe Geschichte erzählt, Simon den Pharisäer nennt und ausdrücklich als den Wirth, einen sehr unwirthlichen freilich, darstellt. War Simon der Hausherr und Martha die Hausfrau, so folgt ja wohl, daß sie ein Ehepaar gewesen sind.

Es folgt, wenn man die verschiedenen Evangelisten für Einen nimmt, oder voraussetzt, so verschieden sie auch eine Sache darstellen, könne doch der Eine sie sich nicht anders als der Andere vorgestellt haben. So nennt beim bethanischen Mahle der vierte Evangelist die Schwestern Martha und Maria, aber von einem Simon sagt er nichts; umgekehrt nennen die beiden ersten den Simon, aber sie sagen nichts von Maria und Martha. Wenn Johannes von Simon als dem Herrn des Hauses in Bethanien, dem Gemahl der Martha, etwas wußte, oder wissen wollte, warum nannte er ihn nicht? Wenn Matthäus und Marcus etwas davon wußten, daß die Frau mit der Salbe Maria, die Schwester der Martha, war, warum gaben sie ihr diesen Namen nicht? Und wenn vollends dem

Lucas bewußt war, daß seine weinende und salbende Sünderin keine andere als Maria von Bethanien gewesen ist, warum sagt er es nicht?

Sie hatten allesammt, belehrt uns Hengstenberg, ihre guten Gründe, es nicht zu sagen. Daß ihre Zurückhaltung eine absichtliche ist, liegt klar vor Augen. Es walteten hier Umstände ob, über welche einen Schleier zu werfen räthlich war. Was zuerst Martha betrifft, so „wollte man die schweren häuslichen Verhältnisse, in denen sie als die Gattin des Pharisäers Simon stand, nicht vor aller Welt darlegen.“ [1])

Der guten Martha that, als unsere Evangelien, besonders die beiden letzten, geschrieben wurden, sicherlich längst kein Zahn mehr weh; die Rücksicht auf sie wäre also eine überflüssige gewesen. Und ihre traurigen Familienverhältnisse sind ja nur eure Voraussetzung, wofür ihr den Beweis eben erst führen sollt.

Was aber Maria betrifft, fährt Hengstenberg fort, so erschien es, bei der Aufmerksamkeit der Heidenwelt auf die in der Weltsprache geschriebenen Evangelien, „bedenklich, ihren Lebensgang offen darzulegen. Es hieß das eine der ersten christlichen Hauptpersonen, und damit die Sache des Christenthums selbst, dem rohen Spotte der Heidenwelt preisgeben. Angemessener erschien es, bloße Winke zu geben, so daß nur die tiefer

---

[1]) S. 206. 208.

Forschenden den ganzen Zusammenhang verfolgen konnten, der den oberflächlichen Lesern verborgen blieb." [1]) Es war nämlich nach Hengstenberg diese Maria nicht, wie man sie sich gewöhnlich vorstellt, „eine stille und in sich gekehrte Seele, die ihr reines Herz dem Heiland aufgeschlossen hatte, sondern ein Weib, wild und unbändig — eine „Emancipirte" nennt er sie geradezu —, die erst in Christo die Stillung des Aufruhrs ihrer Empfindungen gefunden", nachdem er aus ihr — denn für Hengstenberg ist sie zugleich keine andere als Magdalena — sieben böse Geister, im moralischen, nicht im physischen Sinne, ausgetrieben hatte. [2])

Aber gerade an einer solchen vita anteacta, erwidern wir, hätten ja die Heiden am wenigsten Anstoß genommen. Juden, insbesondere Pharisäer, allenfalls: aber gerade Heiden und Heidenchristen, für welche Lucas und Johannes vorzugsweise schrieben, am wenigsten. Ihretwegen hätte daher immerhin gesagt werden mögen, daß Maria früher eine Sünderin, und daß die durch ihre That und Jesu Wort berühmte Sünderin Maria gewesen war. Und wenn man sich nicht scheute, und sich, ohne dem Wesen des Christenthums zu nahe zu treten, nicht scheuen durfte, Jesum als den Sünderfreund darzustellen: wie hätte man die vergan-

---

[1]) A. a. O. S. 206.

[2]) A. a. O. S. 200. 207. 216 f.

genen und vergebenen Sünden derer, die er zu Gnaden und an sein Herz aufgenommen hatte, verdecken dürfen? — Doch wir kommen von Lazarus, von dem wir ja eigentlich reden wollten, ganz ab.

Ja, dieser Lazarus also, eröffnet uns Hengstenberg, war der ächte Bruder seiner Schwester. „Er hatte wahrscheinlich eine ähnliche Entwicklung durchgemacht, das Leben des verlorenen Sohnes geführt“, und hatte jetzt nichts mehr zu leben.[1])

Aber, mein Himmel, der Beweis?

„Daß er als Mann sich in dem Hause seines Schwagers aufhielt, und zwar eines solchen Schwagers“ —[2])

Davon steht ja aber nirgends ein Wort. Johannes, der allein von diesem Lazarus weiß, sagt nur, als Jesus sechs Tage vor Ostern nach Bethanien gekommen, wo Lazarus, der Gestorbene, gewesen, haben sie ihm daselbst ein Mahl bereitet, bei welchem Martha aufgewartet, Lazarus aber einer von denen gewesen sei, die mit ihm zu Tische saßen (12, 1 f.). Hier erscheint Lazarus mit nichten in einer so „gedrückten Stellung“, wie sie ihm Hengstenberg im Hause seines vermeintlichen Schwagers andichtet; ja die Worte hindern gar nicht, ihn als den Herrn des Hauses vor-

---

[1]) A. a. O. S. 200.
[2]) A. a. O. S. 205.

zustellen, für den die Schwester die Wirthin machte: da sie aufwartete, konnte er ruhig mit seinem Gaste zu Tische sitzen, und daß dies ausdrücklich erwähnt ist, kann den Zweck haben, ihn als einen solchen darzustellen, der von Jesus wirklich und vollständig in das irdische Leben zurückgerufen war.

Bei eben diesem Mahle, am Tische des aussätzig gewesenen Pharisäers Simon und im Angesichte seines von ihm übel angesehenen Schwagers Lazarus, ist nun nach Hengstenberg die Gleichnißrede vom reichen Manne von Jesu vorgetragen worden.

Auch dies ist uns eine Neuigkeit. Lucas theilt sie mit (16, 19—31) in jener lose verbundenen Reden- und Geschichtensammlung, die er zwischen die Abreise Jesu aus Galiläa und seine Ankunft in Judäa zum Passahfest einschiebt. Daß Hengstenberg sie in die letzte Lebenswoche Jesu verlegt, geschieht, um einen Zeitpunkt zu gewinnen, dem bei jeder chronologischen Anordnung die Auferweckung des Lazarus schon im Rücken lag. Sagt die Kritik: das Johanneische Lazaruswunder nach und aus der Parabel, so sagt Hengstenberg umgekehrt: die Parabel nach und aus dem Lazaruswunder.

So soll sie denn in diese Zeit, zu diesem Mahle, ganz besonders passen. Steckt sie doch, wenn wir sie uns von Hengstenberg auslegen lassen, voll von Be-

ziehungen auf die Verhältnisse und Gesinnungen der Gäste, wie sie zum Theil eben aus Anlaß jener wunderbaren Todtenerweckung zu Tage getreten waren. Der reiche Simon und der herabgekommene Schwager; das harte Gnadenbrod, das der Letztere bei dem Ersteren aß; die Brüder, d. h. die pharisäischen Gesinnungs- und eben damals wohl auch Tischgenossen Simons mit ihrem Unglauben, sind ja mit Händen zu greifen. Daß der Lazarus der Parabel stirbt und seine Seele in Abrahams Schoos kommt, ist eine Anspielung auf das, was mit dem Freunde Jesu sich wirklich zugetragen hatte; und die Bemerkung über die Brüder in der Parabel, falls sie Mosen und die Propheten nicht hören, würden sie auch nicht glauben, wenn einer von den Todten auferstünde, ist mit Rücksicht auf die Thatsache gemacht, daß unerachtet der Auferweckung des Lazarus, die sie mitangesehen, dennoch manche der zur Beileidsbezeugung herausgekommenen Juden, und mit ihnen auch Simon selbst, nicht glaubten, ja nun erst die Verkläger Jesu in Jerusalem wurden (Joh. 11, 46). „Ein verabredeter Plan zwischen Jesus und seinen drei gläubigen Hausgenossen, das war für den pfiffigen Juden die Lösung des ganzen Problems"; die Bethörung dieser Hausgenossen, die „Störung seines Hausfriedens", schürte seinen Grimm, und „so ging wahrscheinlich aus demselben Hause, in dem Maria zu den Füßen Jesu

saß, und Martha ihm mit freudigem Herzen diente, die nächste Veranlassung zu Jesu Tode aus.“ [1])

Daß sich der vierte Evangelist die Sache so nicht vorgestellt hat, ist sicher. Eine fremdartige Persönlichkeit im Kreise Jesu pflegt er sonst nicht zu verstecken, wie in der Erzählung von dem Abschiedsmahle den Verräther, der auch hier bei dem Mahle zu Bethanien das einzig störende Glied ist, von dem er weiß; hätte ihm auch der Wirth selbst, und gar noch weitere Pharisäer, als solche vorgeschwebt, so ist entfernt nicht abzusehen, warum er sie nicht genannt und in ihrer Gesinnung bezeichnet haben sollte. Die Gründe, warum Johannes hierüber geschwiegen, warum überhaupt die Evangelisten über die Verhältnisse, die Hengstenberg hier ausgeklügelt haben will, einen Schleier gebreitet haben sollen, gehören dem schlechtesten rationalistischen Pragmatismus an, erinnern an Paulus und Venturini, ja sie spuken zum Theil der romanhaften Darstellung von Renan voraus. Oder wenn Hengstenberg über diesen Kreis hinauszukommen trachtet, geräth er ganz in's Bodenlose. Zur Beantwortung der nur auf Eine Art zu beantwortenden Frage, warum die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus bei den übrigen Evangelisten außer Johannes fehle, sagt er: „Der Beruf jedes Evangelisten ging nur auf das ihm Zugäng-

---

[1]) A. a. O. S. 212 f.

liche. Für das Tiefe und Geheimnißvolle hatte der Jünger, den der Herr lieb hatte, eine specielle Mission. Die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus nun gehörte ganz in die Klasse des für Johannes Reservirten. In der Weise der drei ersten Evangelien erzählt, wird sie sich kaum denken lassen; sie gehörte recht eigentlich dem geistlichen Evangelium an" [1]. Daß wir uns diese Geschichte in der Weise der drei ersten Evangelien erzählt nicht wohl denken können, liegt aber nur daran, daß wir sie so, wie der vierte sie in seiner Manier erzählt, in Gedächtniß und Einbildungskraft tragen; das Thatsächliche daran mußte sich nothwendig auch in der schlichtesten Form wiedergeben lassen, und dies unmöglich finden, und sie darum dem geistlichen Evangelium vorbehalten, klingt wie ein versteckter Zweifel an ihrer Geschichtlichkeit. Von einer esoterischen Lehre Jesu in dem Sinne, daß sie nicht Allen, nur Dem und Jenem, mitgetheilt worden sei, hat man schon gesprochen; hier hätten wir esoterische Lehr- und Erzählungsstücke in dem neuen Sinne, daß sie nur von Dem und Dem, nicht auch von Anderen, mitgetheilt werden durften.

Bezeichnend für die Stellung Hengstenberg's ist besonders auch sein combinatorisches Bestreben. Die Aengstlichkeit der protestantischen Schriftauslegung mit

---

[1]) A. a. O. S. 228. Vgl. 3. Band, S. 391.

ihrer Annahme einer wörtlichen Inspiration hatte manche Erzählungen in den Evangelien, bei aller Aehnlichkeit in der Hauptsache, um einiger Abweichungen in Nebenpunkten willen auseinandergehalten. Die Geschichte von dem Hauptmann zu Kapernaum und seinem kranken Knecht bei Matthäus und Lucas sollte eine andere sein, als die von dem Königischen zu Kapernaum mit seinem kranken Sohn bei Johannes; ohnehin die Salbung Jesu durch eine Sünderin bei Lucas eine andere, als die Salbung in Bethanien durch eine Frau, die nach Johannes Maria, die Schwester des Lazarus, war. In diesen Stücken hatte es die ältere Kirche weniger genau genommen, hatte unbefangen in der bethanischen Maria die Sünderin, wie in dieser die Maria Magdalena gesehen. Die neuere Kritik ging scheinbar von der Pedanterie der protestantischen Schriftauslegung auf den liberaleren kirchenväterlichen Standpunkt zurück. Aber in ihrer Art. Sie vergaß nicht, was sie in der Schule der Inspirationsexegese gelernt hatte. Die Abweichungen in den Erzählungen, wofür durch diese das Auge geschärft worden, hatte sie sich wohl gemerkt. Sie sagte also nicht mehr: ein Hauptmann kann als solcher gar wohl auch königlicher Diener heißen; Maria Lazari kann in einer früheren Lebensperiode eine Sünderin gewesen sein. Sondern sie sagte: dieselbe Geschichte einer Heilung in die Ferne, die der eine von einem

römischen Hauptmann erzählte, hat ein Anderer von einem Beamten des Herodes erzählt; in der Salbung, von der in der ältesten Christengemeinde so viel die Rede war, mochte der eine Erzähler das Bußwerk einer reuigen Sünderin, der andere das reine Liebeswerk einer Jesu innigst angehörigen Seele sehen. Es hatte also jetzt nicht mehr jeder der verschiedenen Berichterstatter Recht, sie gaben nicht mehr jeder gleichsam ein Stück der zerschlagenen Wahrheit, die es nur zusammenzusetzen galt, um die ganze herauszubekommen; sondern jeder erzählte die Sache in seiner Art, wie er sie gehört, wie er sie behalten hatte, wie sie ihm für seine schriftstellerischen Zwecke taugte, also versetzt mit eigener und fremder Ansicht, besonderer Absicht, ein Gemisch von Wahrheit und Irrthum, Dichtung und Wahrheit.

So weit kann nun natürlich Hengstenberg nicht mitgehen; aber ebensowenig mit altkirchlicher Naivetät über die Abweichungen der Berichte hinweggehen. Er findet, diese Abweichungen müssen wohl erwogen, müssen genügend erklärt werden. Und hier hat ihm das, was die neuere Kritik von gewissen Absichten der Evangelisten zu sagen weiß, eingeleuchtet. Die Abweichungen erklären sich aus Absichten. In einer absichtlich angelegten Erzählung die geschichtliche Wahrheit als unbeschädigt nachzuweisen, ist freilich nicht immer leicht. Am leichtesten erscheint es, wo die Abweichung in bloßer Verschweigung besteht. Wenn Lucas von einer

salbenden Sünderin spricht, aber den Namen Maria verschweigt; wenn Johannes in der Salbungsgeschichte diesen Namen nennt, aber das Prädicat einer Sünderin zurückhält; wenn die drei ersten Evangelisten die Salbung im Hause eines Simon vorgehen lassen, aber dabei weder von Maria noch von Martha reden; der vierte die letzteren in den Vordergrund stellt, aber des ersteren nicht gedenkt; und wenn endlich die Eröffnung, daß die Sünderin Maria zugleich keine andere als Maria Magdalena gewesen, von keinem einzigen Evangelisten gemacht wird: so sind es Absichten, woraus diese Verschweigungen sich erklären: die Absicht, den Simon zu schlagen, ohne seine Gattin mitzutreffen; die Absicht, das häusliche Verhältniß der Dulderin Martha nicht der gefühllosen Neugier, den früheren Wandel der Maria nicht dem Spotte der Heiden preiszugeben. Das mögen ganz löbliche Absichten sein, aber es sind kleinliche und überdem nicht einmal wahrscheinliche Absichten, und Hengstenberg, statt zu dem Standpunkte der Kritik sich zu erheben, durch die er sich hat anregen lassen, ist auf dem des gewöhnlichen Rationalismus stecken geblieben.

Die Kritik, indem sie die Evangelien als nachapostolische, mehr oder weniger frei componirte Partei- und Tendenzschriften faßt, versteht unter den Gründen, durch welche deren Verfasser sich bewegen ließen, die Dinge verschieden darzustellen, soweit es sich nicht um

unwillkürliche Umbildungen in der Ueberlieferung handelt, durchaus sachliche, in ihrer verschiedenen Parteistellung, ihrer abweichenden Auffassung des Christenthums begründete Motive. Bei Hengstenberg hingegen, der in den Evangelien historische Berichte von Augenzeugen oder diesen nahestehenden Personen sieht, werden jene Motive zu lediglich persönlichen, engen, geradezu basenhaften Rücksichten: in die traurigen Familienverhältnisse einer Hausfrau nicht hineinsehen zu lassen; ihre ledige Schwester nicht durch Aufdeckung ihrer Vergangenheit zu compromittiren. Daß dergleichen Gründe nicht hinreichen, die vorliegende Erscheinung zu erklären, ist dem Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung selbst bei der Frage fühlbar geworden, warum denn sämmtliche Evangelisten ihre Leser auf der Meinung lassen, die Sünderin, Maria Lazari und Maria Magdalena seien drei verschiedene Personen gewesen, da sie doch ihm zufolge nur Eine waren. Da thut seine Verschleierungshypothese ihm selbst nicht genug, und er meint, die Sache habe vielleicht noch einen weiteren Grund. „Das an sich in der Einheit der Person Verbundene ist für Manche erbaulicher, wenn sie es getrennt und unter verschiedene Personen vertheilt betrachten. Diesen wollen die Evangelisten nicht geradezu den Weg verschließen. Zugleich aber war dafür gesorgt, daß das wahre Verhältniß von denen erkannt werden konnte, denen die Einheit der Person nicht

ärgerlich, sondern erbaulich war"[1]). Nun ärgerlich konnte die Einheit nur in diesem besonderen Falle sein, wo es sich um die Combination einer Sünderin mit einer Heiligen handelte; daß aber abgesehen davon es für Manche erbaulicher sei, ähnliche Personen auseinander zu halten, als zu Einer zusammenzufassen, ist eine Behauptung, die ebenso der Erfahrung wie den Gesetzen des Seelenlebens widerspricht. Wo in einem Erzählungskreis scheinbar verschiedene Personen vorkommen, die aber Aehnlichkeit mit einander haben, da liegt es nicht blos in der Natur des Verstandes, zu versuchen, ob es denn wirklich mehrere, und nicht vielmehr nur eine und dieselbe Person sei; sondern auch die Einbildungskraft wird, oft schon durch einen gemeinsamen Namen veranlaßt, unwillkürlich die verschiedenen Personen zusammenschauen. Man erinnere sich nur an den armen und den auferweckten Lazarus, wie sie gerade der kritiklosen Phantasie am ehesten zusammenfließen; an die gleichsam instinctmäßige Combination, welche die alte Kirche mit der Sünderin und Maria Magdalena vorgenommen hat. Die Rücksicht auf diese Neigung hätte die Evangelisten gerade zum Auskunftgeben veranlassen müssen; um ihr angebliches Schweigen zu erklären, muß Hengstenberg eine Neigung in

---

[1]) A. a. O. S. 208.

der menschlichen Natur voraussetzen, wovon die umgekehrte sich nachweisen läßt.

Doch, wo sind wir an der Hand unseres Führers hingerathen? Wir sagten es ja, daß, auf seine Ausführung über das Verhältniß des Lazaruswunders zu der Lazarusparabel einzugehen, um des weiten Bogens willen, den er dabei beschreibt, eine beschwerliche Sache sei. Und was ist denn nun mit dieser so weit ausholenden Darstellung ausgerichtet? Ist der Beweis, daß der Lazarus der Parabel den geschichtlichen Lazarus zur Voraussetzung habe, wirklich so zwingend geführt, daß die entgegengesetzte Ansicht der Kritik dadurch unhaltbar geworden wäre?

Wohlgemerkt, die Kritik sagt nicht etwa: der Johanneische Lazarus ist unhistorisch, weil er sich aus dem parabolischen ableiten läßt. Sondern sie sagt: er ist unhistorisch aus anderen Gründen; wenn ihr aber wissen wollt, wo er gleichwohl herkommt, so dürfet ihr nur auf die Parabel sehen. Als unhistorisch erkennt die Kritik die Johanneische Lazarusgeschichte vornehmlich an zwei Merkmalen: an der Unmöglichkeit ihres Inhalts, und an dem Schweigen der übrigen Evangelisten. Die erstere erkennt der Standpunkt der Evangelischen Kirchenzeitung nicht an, und darüber rechten wir hier nicht; wie ungenügend er das letztere erklärt, haben wir gesehen. Zum Behuf der Ableitung der Wundergeschichte aus der Parabel nun weist die Kritik

außer dem gemeinsamen Namen, den gemeinsamen Zügen des Sterbens und Wiederkommens, und der Vergeblichkeit dieses Wiederkommens dem jüdischen Unglauben gegenüber, ganz besonders auf die natürliche Fortschreitung hin, welche darin liegt, daß, was bei Lucas nur als gefordert erscheint, die Wiederkehr des verstorbenen Lazarus, und was hier nur für den eintretenden Fall vorausgesetzt wird, die Fortdauer des Unglaubens der Brüder, — daß das bei Johannes als wirklich eingetretenes Ereigniß, als Wunder aller Wunder und äußerste Probe des jüdischen Unglaubens, dargestellt wird. Das sind Merkmale, die vor Augen liegen, und zu deren Geltendmachung die Kritik nur etwa noch ihres, von Hengstenberg übrigens nicht beanstandeten, Beweises bedarf, daß das vierte Evangelium nach dem dritten, und nicht ohne Bekanntschaft des Verfassers mit demselben, geschrieben ist.

Sagt nun Hengstenberg: Nein! das Verhältniß ist das umgekehrte; die Parabel kann nur nach der Wundergeschichte und mit Rücksicht auf diese gesprochen sein: so kennen wir jetzt seine Gründe. Den Namen Lazarus, auf den er sich vor Allem stützt, konnte Jesus in seiner Gleichnißrede sogar weit füglicher gebrauchen, wenn er einen Freund gleiches Namens nicht hatte, der Name also ganz als symbolischer erschien. Der Schwager und das Gnadenbrod, worauf in der Parabel angespielt sein soll, sind keine evangelischen Notizen,

sondern Hengstenbergische Erdichtungen. Von dem Unglauben der Juden aber zu sprechen, hatte der Urheber der Lazarusparabel Veranlassung genug, auch wenn keine Auferweckung des Lazarus vorangegangen war.

Sind das die Hengstenbergischen Riesen, mit denen sich die Kritik erst hätte messen sollen, ehe sie an ihre Arbeit ging? Nachdem wir sie in der Nähe betrachtet, werden unsere Leser sich überzeugt haben, daß es Windmühlen sind, und uns zu gute halten, wenn wir sie auch in Zukunft ungestört ihrem luftigen Treiben überlassen.

3.

Aber, fährt die Evangelische Kirchenzeitung fort, „auch die Widersprüche in den Auferstehungsberichten, die Strauß einfach nur aus seinem älteren Buche herübernimmt, sind ein Anachronismus. Die Sache befindet sich jetzt in einem ganz anderen Stadium[1]“. Und zwar schon seit vierundzwanzig Jahren, seit in derselben Kirchenzeitung über die genannten Widersprüche eine Abhandlung erschien, die Hengstenberg jetzt, noch viel einfacher als ich die Widersprüche, nämlich großentheils wörtlich, in seinen Johannescommentar herübergenommen hat.[2])

[1]) Evang. Kirchenzeitung, 1865, S. 59.

[2]) Die angeblichen Widersprüche in den Berichten über die

Der Schlüssel zwar, durch den er sich hier anheischig macht, die vermeintlichen Widersprüche zu lösen, ist kein neuer, im Gegentheil der alte Hauptschlüssel der Harmonistik, den die Verdrehung der Schlösser, die er öffnen wollte, schon seit Lessing's Zeiten in Verruf gebracht hat. Der Hauptgrund, urtheilt Hengstenberg, warum man in den evangelischen Berichten von der Auferstehung Jesu Widersprüche zu finden meine, sei die irrige Voraussetzung, daß jeder Evangelist einen vollständigen Bericht über diese Erscheinungen geben wolle; die Lösung liege in der Einsicht, daß „die Evangelisten nicht Alles sagten, was sie wußten, sondern nur was ihnen sachgemäß erschien"[1]). Allein, so unbestritten und unverfänglich es im Allgemeinen ist, daß ein Erzähler über das, was er erzählt, noch Manches gewußt haben kann, was er nicht erzählt, so darf dies doch im einzelnen Falle nur soweit vorausgesetzt werden, als es sich aus dem fraglichen Schriftsteller und seiner Erzählung selbst ergibt. Der Schriftsteller A berichtet die Begebenheit X mit den Umständen a, b und c; nun sind aber bei dieser Begebenheit, wie wir aus den Schriftstellern B und C wissen, auch noch die Umstände d, e und f vorgekom-

Auferstehung Jesu und die Erscheinungen des Auferstandenen. Evang. Kirchenzeitung, 1841, Nr. 62—66, S. 489—523. Das Evang. des heil. Johannes, 3. Bd., S. 286—359.

[1]) Evang. Kirchenzeitung a. a. O. S. 507. 515.

men: folglich muß auch der Schriftsteller A von diesen Umständen gewußt und sie in seiner Erzählung vorausgesetzt haben, wenn er auch nicht sachgemäß fand, etwas davon zu sagen. Das wäre ohne Zweifel eine sehr irrige Art zu schließen; daß sie gleichwohl die der alten Harmonistik war, ist bekannt: sollte sie auch die des Herausgebers der Evangelischen Kirchenzeitung sein, so vermöchten wir in ihr kein neues Stadium zu erkennen, worein dieser Gegenstand durch ihn getreten wäre.

Als den Punkt, von welchem die Zweifel gegen die Auferstehungsgeschichte vorzugsweise ausgegangen, bezeichnet Hengstenberg die Abweichung zwischen Johannes und den übrigen Evangelisten, dem Matthäus vor Allen, in der Darstellung des ersten Grabgangs der Frauen und seines Ergebnisses. Darunter versteht er nicht die abweichende Zahlbestimmung, daß der Eine von zwei, der Andere von drei, der Dritte von mehreren Frauen, Johannes nur von Maria Magdalena redet; mit dieser Differenz glaubt er vielmehr leichter Hand fertig zu werden; sondern er meint die Abweichung in der Angabe dessen, was Magdalena (mit ihren voraussetzlichen Begleiterinnen) dabei wahrnahm, und als wahrgenommen hernach den Aposteln verkündete. Nach Johannes (20, 1. 2.) sah sie nur das Grab eröffnet (und leer), und berichtete hierauf dem Petrus und Johannes, man habe den Herrn daraus weggebracht, und sie wisse nicht, wo man ihn hingelegt habe. Nach

den übrigen Evangelisten hingegen hatte Magdalena mit den andern Frauen zwar auch zunächst die Gruft eröffnet gefunden und den Leib Jesu vermißt, war jedoch alsbald durch einen oder zwei Engel belehrt worden, wohin derselbe gekommen, daß er nämlich neubelebt aus dem Grabe hervorgegangen sei, und sich den Seinigen demnächst zu zeigen gedenke; ja nach Matthäus (28, 9. f.) war ihr und ihrer Begleiterin auf dem Rückwege zur Stadt noch Jesus selbst begegnet, hatte sie angesprochen und ihre Huldigung empfangen; und von beiden Seiten war sie zur Ueberbringung dieser Kunde an die Jünger angewiesen worden. Hatte hienach Magdalena bereits durch Engelsmund Belehrung darüber empfangen, daß der Leib Jesu zu neuem Leben auferweckt sei: wie konnte sie bei ihrer Rückkehr vom Grabe zu den beiden Jüngern sagen, sie wisse nicht, wo er hingelegt worden? wie konnte sie gegen die Weisung des Engels (Luc. 24, 5) noch immer den Lebendigen bei den Todten suchen? wie konnte sie dies insbesondere, wenn sie so eben den wiederbelebten Jesus selbst gesehen, gesprochen und seine Füße umfaßt hatte?

Nach Johannes konnte sie es in allewege; denn nach Johannes hatte sie vorher keine Erscheinung der Art gehabt, sondern nur das offene und leere Grab wahrgenommen; mit sich selbst steht also der Bericht des Johannes in vollkommener Uebereinstimmung: Ma-

ria verkündigt den Jüngern nicht mehr und nicht weniger, als sie am Grabe wahrgenommen hat. Warum nun diesen Einklang des Johanneischen Berichts durch Aufdrängung von Zügen aus einem anderen Berichte stören? Deswegen, weil ja sonst der Bericht des Johannes mit dem der Anderen nicht stimmen würde; weil ja sonst nach Johannes Magdalena damals eine Erscheinung noch nicht gehabt hätte, die sie nach den übrigen schon damals gehabt hat. Da ein solcher Widerspruch zwischen inspirirten Schriftstellern nicht stattfinden kann, so schob die alte Harmonistik ohne Weiteres den Bericht des Einen in den des Andern ein. Der inspirirte Schriftsteller A mußte mehr gewußt, mehr als geschehen vorausgesetzt haben, als er ausdrücklich sagt, weil der inspirirte Schriftsteller B dieses Mehrere berichtet.

Dies ging auf dem Standpunkte der heutigen, selbst der inspirationsgläubigen Theologie, deren Glaube doch immer ein verschämter ist, nicht mehr so einfach. Es ging nicht mehr an, dem Johannes die Ergänzung durch fremde Berichte aufzudrängen, wenn er diese Ergänzung nicht selbst begehrte. Da war nun ein Mann wie Hengstenberg an seinem Platze. Man durfte ihn nur machen lassen, und der gestern noch so spröde, so selbstgenugsame Johannes hielt schon heute so flehentlich um Ergänzung durch die Anderen an, daß man sie ihm unmöglich abschlagen konnte. Hengstenberg

macht sich anheischig, nachzuweisen, daß der Bericht des Johannes gar nicht verständlich sei, wenn man nicht Manches aus den Berichten der übrigen Evangelisten hinzudenke; daß das, was er erzählt, gar nicht so hätte geschehen, von ihm selbst nicht als so geschehen vorgestellt werden können, wenn nicht auch das, was die übrigen erzählen, geschehen gewesen und von ihm hinzugedacht worden wäre.

Nach Johannes hat Magdalena den beiden Jüngern nur von dem leeren Grabe gesagt. Nach Hengstenberg „muß sie mehr gesagt haben, als dies allein“ [1]), muß sie auch von dem Trostreichen, was sie den übrigen Evangelisten zufolge weiter gesehen und gehört hatte, etwas gesagt haben, und zwar muß sie dies nach Johannes selbst, da sonst, was er erzählt, eine Unmöglichkeit wäre. Vom Grabe „läuft Magdalena zu den Jüngern; wie diese hinwiederum auf ihre Botschaft hin zum Grabe laufen“. Das setzt nach Hengstenberg etwas Ermuthigendes, wovon Magdalena zu berichten hatte, voraus. Allein, setzte es dies voraus, so würde Johannes es angegeben haben; er denkt sich vielmehr Magdalena zur Eile aufgeregt durch den Schrecken, die theuren Ueberreste nicht mehr vorzufinden, die Jünger durch die Begierde, den so wichtigen Thatbestand zu untersuchen. Auch das weitere Be-

[1]) Evang. Kirchenzeitung S. 497 ff. Joh. S. 290 ff.

nehmen dieser beiden Jünger spricht nicht dafür, daß ihnen Magdalena schon von etwas Uebernatürlichem berichtet hatte. Am Grabe angelangt, kommt der Eine gar nicht, der Andere nur durch Combination dessen, was er da an den Leintüchern wahrnahm, zum Glauben an die Auferstehung Jesu: er klimmt mühsam durch eigene Kraft zu der Höhe hinan, von der ihm offenbar noch durch keinen Bericht von einer Engel- oder gar Christuserscheinung eine unterstützende Hand gereicht war.

Weit entfernt also, daß Hengstenberg's Beweisführung uns überzeugt hätte, die Johanneische Darstellung fordere selbst eine Ergänzung durch die der übrigen Evangelisten, bleiben wir vielmehr dabei, daß sie eine solche schlechterdings nicht verträgt. Wenn Magdalena, müssen wir noch einmal fragen, als sie zu den zwei Aposteln kam, bereits die beiden Erscheinungen gehabt hatte, wovon ihr die eine sagte, die andere augenscheinlich zeigte, wie es mit dem Leibe Jesu geworden war: wie war es möglich, daß sie noch sagen konnte, sie wisse nicht, wo man den Leib Jesu hingelegt habe? Hengstenberg tritt den Beweis an, daß es möglich gewesen. Als Magdalena zu den Jüngern kam, habe ihr das, was sie mit dem sinnlichen Auge wahrgenommen hatte, die Leerheit des Grabes, fester gestanden und sei daher von ihr stärker betont worden, als die nur mit dem „geistlichen Auge" wahrgenommenen Erscheinungen aus

einer höheren Welt, gegen die ihr bereits wieder Zweifel aufgestiegen waren. Um dies denkbarer zu machen, malt Hengstenberg die Scene, wie Magdalena zu den beiden Jüngern gelaufen kam, ganz pragmatisch aus. Man denke sich die Männer, „denen sie sich geistlich unterzuordnen gewohnt war, die schon oft mit Recht ihrer Erregtheit entgegengetreten waren, schon oft gegen ihre schönen und süßen Träume mit Recht die Wirklichkeit geltend gemacht hatten". Auch jetzt empfingen sie sie „kühl und nüchtern", und das gab ihrem begeisterten Glauben, der doch, wie so oft, nur die Oberfläche des Herzens einnahm, „einen mächtigen Stoß". Zudem, sie sah nun, daß die Apostel, die sie so weit über sich stellte, noch keine Erscheinung des Auferstandenen gehabt hatten: wie hätte sie „bei ihrer Demuth" glauben können, daß sie vor diesen Männern einer solchen gewürdigt worden, daß mithin, was sie geschaut zu haben glaubte, eine wirkliche Erscheinung gewesen sei?[1])

Sehen wir hier bereits die, wenn man sie nimmt, wie sie liegt, so einfache evangelische Erzählung in die Unnatur modernster Empfindsamkeit hineingeschraubt, so müssen wir außerdem fragen: wenn eine Erscheinung dieser Art, insbesondere eine Erscheinung des auferstandenen Christus selbst, und die Ueberzeugung, eine solche gehabt zu haben, etwas so Unsicheres war,

[1]) Evang. Kirchenzeitung, S. 499.

daß jede Veränderung der subjectiven Stimmung sie umblasen konnte: wozu sollten dann dergleichen Erscheinungen dienen, und wie konnten sie, auch in mehrmaliger Wiederholung, zur Begründung des Glaubens an die Auferstehung und die höhere Würde Jesu ausreichen? Hier weiß Hengstenberg keinen Rath, als jene von Matthäus gemeldete Engel- und Christuserscheinung, wovon Magdalena gegen die beiden Jünger geschwiegen haben soll, in ihrem Werthe herabzusetzen. Allerdings, diese Erscheinungen begründeten in Magdalena noch keine feste Ueberzeugung; aber sie waren auch darnach. Die Engelerscheinung war nur eine „flüchtige": als ob Engelerscheinungen dies nicht ihrer Natur nach wären, und als ob nicht gerade diesmal der Engel sich in besonders ausführlicher Rede mitgetheilt hätte; die Erscheinung Christi selbst war nur eine „weniger bedeutsame, vorübergehende, oberflächliche Erscheinung" [1]). Man staunt, den Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung von einer Erscheinung Christi, deren Realität er doch nicht bezweifelt, in solchem Tone sprechen zu hören. Es fehlt nur, daß er sagte, die Erscheinung sei auch unnöthig gewesen; worin er freilich mehr Recht haben würde als er weiß. Um sie herabzusetzen, stellt er ihr diejenige Christuserscheinung entgegen, die Magdalena nach Jo-

[1]) Evang. Kirchenzeitung, S. 499. Joh. S. 298.

hannes später hatte, deren „Maria!“ weit tiefer zum Herzen gedrungen sein müsse, als das: „Fürchtet euch nicht!“ der Erscheinung bei Matthäus. Allein das ist nur der Unterschied in der Manier der beiden Evangelien: im Sinne des Matthäus war seine Christuserscheinung mit dem Fußfall der Frauen, der sich daran knüpfte, nicht minder bedeutsam, als im Sinne des Johannes die seinige, an die sich eine ähnliche Huldigung der Magdalena knüpfen wollte. Thomas empfing später den Tadel des Herrn, weil er der Erzählung seiner Mitapostel von einer Erscheinung des Auferstandenen keinen Glauben geschenkt hatte, von der er nicht selbst Zeuge gewesen war: hätte Magdalena den Glauben an eine selbsterlebte Christuserscheinung sich so, wie Hengstenberg meint, abhandenkommen lassen, wäre es denkbar, als ihr der Herr — nach dieser Voraussetzung zum zweiten Mal — erschien, daß sie so ganz ohne Verweis davongekommen wäre?

Aber eben der Johanneische Bericht von dieser Erscheinung ist von der Art, daß vor ihr eine andere nicht gedacht werden, von Johannes nicht gedacht sein kann. — Im Gegentheil! ruft hier freilich Hengstenberg; Magdalena's Benehmen vor der Erscheinung bei Johannes ist nicht denkbar, wenn nicht die Erscheinung bei Matthäus vorangegangen war. Sie weint, als sie nach dem von beiden Jüngern genommenen Augenschein am Grabe steht (Joh. 20, 11). Dieses ihr Weinen

„erklärt sich“ nach Hengstenberg „nur auf Eine Weise, nur daraus, daß sie früher mehr gehabt, und deshalb erwartet hat, daß auch die Apostel mehr erhalten werden“. Sie hatte früher ein Gesicht der Engel, vorübergehend auch des Herrn gehabt. „Jetzt gewahrt sie nichts als das leere Grab, und auch die Jünger haben weiter nichts gesehen. Da wird sie zweifelhaft an ihren früheren Wahrnehmungen, und dieser Zweifel bricht ihr das Herz“ [1]). Allein all diese seltsamen Umsprünge in der Situation und der Stimmung der Magdalena sind der Johanneischen Erzählung fremd. Nach Johannes weint sie, weil die Leerheit des Grabes, von der sie den Aposteln die Kunde gebracht, sich nun auch bei genauerer Untersuchung bestätigt hat. In diese ihre Stimmung ist noch kein Strahl einer höheren Offenbarung, einer Engel- oder gar Christuserscheinung hineingefallen; das Geheimnißvolle, das sich mit Christo zugetragen, kehrt ihr bis jetzt nur seine negative lichtlose Seite zu, daß der Leib des Begrabenen nicht mehr zu finden ist; erst hierauf tritt an der finstern Scheibe zunächst der helle Rand der Engelvision hervor, bis sie ihr sofort in schnellster Drehung das volle Lichtantlitz der Christuserscheinung entgegenwendet.

Weit entfernt also, daß das Weinen der Magda-

---

[1]) Joh. S. 299.

lena sich nur aus einer schon früher gehabten Erscheinung erklärte, ist es vielmehr nur dann erklärlich, wenn sie bis dahin eine Erscheinung noch gar nicht gehabt hat. Gesetzt aber, es erklärte sich nur unter jener Voraussetzung: warum hat denn Johannes selbst es nicht daraus erklärt, warum hat er von dem früheren Gesichte der Magdalena nichts gesagt? Der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung ist um eine Antwort nie verlegen, folglich auch hier mit einer solchen schnell bei der Hand. „Es darf uns nicht befremden", sagt er, „daß Johannes nur die eine Seite von der Botschaft" (und den Erlebnissen) „der Magdalena hervorhebt". Nur das, was sie mit leiblichen Sinnen wahrgenommen, die Entfernung des Leichnams Jesu aus dem Grabe, machte ja auf die Jünger Eindruck. Das Weitere, was sie ihnen zu melden hatte, erweckte nur unbestimmte Hoffnungen, war bis auf weitere Bestätigung so gut wie nicht gesprochen, wie Lukas (24, 11) sich ausdrückt, bloßes Geschwätz [1]). Allerdings stellt so Lukas den Eindruck dar, welchen die Frauenbotschaft auf die Jünger machte; aber darum hat er doch vorher erzählt, was die Frauen Uebernatürliches gesehen und gehört, und wovon sie den Jüngern berichtet hatten. Wenn das, dessen Erzählung keinen Glauben findet, lieber gleich gar nicht er-

---

[1]) Evang. Kirchenztg. S. 501. Joh. S. 289 f.

zählt werden müßte, so könnte ja überhaupt nicht erzählt werden, es habe etwas keinen Glauben gefunden.

Doch auch dadurch, vermuthet Hengstenberg, habe Johannes vielleicht sich bewogen finden können, nur die eine Seite an der Sache hervorzuheben, „daß auf diese Weise der Gegensatz reiner, die ganze Begebenheit in sich abgeschlossener, aus sich selbst verständlicher, typisch bedeutsamer wurde". Maria weint, und darum findet sie Jesum, das sei der ewige Kern der Thatsache; „dieser würde aber nicht so stark hervortreten, wenn sie ihn (Jesum?) früher schon theilweise (!) gehabt hätte [1])". Also von der Erzählung wird zugestanden, daß sie sich besser abrunde, aus sich selbst verständlicher werde, wenn von der früheren Erscheinung abgesehen wird; aber die Thatsache als solche soll sich nur dann genügend erklären lassen, wenn man die frühere Erscheinung hinzudenkt. Allein, was von der Erzählung gilt, muß auch von der Thatsache gelten; und jedenfalls, wenn Hengstenberg von dem Satze aus, mit dem er anhob, der Bericht des Johannes werde nur durch Einschiebung des Berichts der anderen Evangelien verständlich, zuletzt bei dem Satze ankommt, der Johanneische Bericht werde verständlicher, wenn man ihn mit solcher Einschiebung verschone: so hat er sei-

[1]) Evang. Kirchenzeitung S. 501.

ner eigenen Voraussetzung säuberlich selbst den Hals abgeschnitten.

Eine andere, um ihrer durchgreifenden Bedeutung willen noch wichtigere Abweichung in den Auferstehungsberichten hat Hengstenberg ziemlich obenhin behandelt [1]). Es ist die Abweichung in Betreff der Oertlichkeit des Erscheinens Jesu nach der Auferstehung, die Matthäus, die Begegnung mit den Frauen auf ihrem Rückgang vom Grabe abgerechnet, nach Galiläa, Lucas in den Umkreis von Jerusalem verlegt, während Johannes auf drei Jerusalemische Erscheinungen eine galiläische folgen läßt. Bekanntlich wird diese Abweichung noch verschärft durch die geradezu entgegengesetzten Weisungen, welche die beiden erstgenannten Evangelisten Jesu in dieser Hinsicht in den Mund legen. Bei Matthäus (28, 7. 10) läßt sowohl der Engel als hierauf Jesus selbst den Jüngern sagen, sie sollen nach Galiläa gehen, dort werden sie ihn sehen; während er bei Lucas (24, 49) umgekehrt die Jünger anweist, in Jerusalem zu bleiben, bis sie mit Kraft aus der Höhe ausgerüstet werden würden. Da Lucas in dem zweiten Theile seiner Schrift (Apostelgeschichte 1, 4) diese Anweisung auf den vierzigsten Tag nach der Auferstehung verlegt, so sagt natürlich Hengstenberg, die spätere Anweisung schließe die frü-

[1]) Evangelische Kirchenzeitung S. 515. 519.

here entgegengesetzte nicht aus, es können also die Apostel gar wohl der letzteren gemäß erst nach Galiläa gewandert, hierauf nach Jerusalem zurückgekehrt, und hier, der späteren Anweisung zufolge, bis Pfingsten verblieben sein. Hiegegen halten wir uns an den Augenschein, daß am Schlusse seines Evangeliums Lucas diese Weisung sammt der Himmelfahrt noch am Auferstehungstage selbst vor sich gehen läßt, indem wir, wie gegen die Erklärung des einen Evangelisten aus dem andern, so auch dagegen protestiren, daß die Meinung einer früheren Schrift desselben Verfassers aus der unterdessen vielleicht veränderten einer späteren erklärt werden dürfe; doch gehen wir darauf, da uns dies von der nächsten Frage allzuweit abführen würde, hier nicht ein.

Aber auch von dieser Weisung bei Lucas abgesehen, wenn wir nur die bei Matthäus für sich nehmen und mit der Geschichtserzählung der übrigen vergleichen, steht die Sache noch mißlich genug. Gehet hin, sagt Jesus bei Matthäus (28, 10) zu den Frauen, verkündiget meinen Brüdern, daß sie nach Galiläa gehen, dort werden sie mich sehen. Sprach Jesus so am Auferstehungsmorgen, wie durften die Jünger (nach Joh. 20, 26) noch acht Tage in Jerusalem bleiben? wie konnte er ihnen noch zu wiederholten Malen in und bei Jerusalem erscheinen, wenn er doch Galiläa als die Oertlichkeit, wo sie ihn sehen sollten, bestimmt

hatte? Der gute Lücke hatte eine Aenderung des Entschlusses Jesu vermuthet. Daß damit Hengstenberg nicht einverstanden ist, versteht sich von selbst.

Nichts von Verträgen! nichts von Uebergabe!

Nicht blos aus der Vergleichung der übrigen Evangelisten, nein, aus Matthäus selbst getraut er sich, den Beweis zu führen, daß Jesus den Jüngern nicht erst in Galiläa, sondern auch schon vorher in Jerusalem habe erscheinen wollen. Siehe, er geht euch voran nach Galiläa, sage der Engel (Matth. 28, 7); wie Jesus selbst vor seiner Gefangennehmung beim Hinausgang zum Oelberg ihnen vorhergesagt habe, nach seiner Auferweckung werde er ihnen nach Galiläa vorangehen (Matth. 26, 32). Dies stelle er der Zerstreuung der Heerde gegenüber, von der er zuvor gesprochen: es heiße also nicht, er werde vor ihnen, früher als sie, nach Galiläa gehen; sondern er werde an ihrer Spitze, als Führer der wiedergesammelten Heerde, dahinziehen. Nun sei die Sammlung der durch den Tod Jesu zerstreuten Heerde seiner Jünger durch die Erscheinungen des Auferstandenen bedingt gewesen. Folglich habe er gerade, um ihnen in jenem Sinne nach Galiläa vorangehen zu können, ihnen vorher in und bei Jerusalem erscheinen müssen. [1])

Wir bemerken hiegegen zuvörderst nur, daß zwar

---

[1]) Evang. Kirchenztg. S. 516. 519.

Jesus am Abend seiner Gefangennehmung von diesem Vorangehen nach Galiläa als von einem zukünftigen spricht (προάξω), der Engel am Auferstehungsmorgen hingegen als von einem gegenwärtigen. Siehe, er geht euch voran (προάγει), sagt er, gehet gleichfalls hin, dort sollt ihr ihn sehen. Das kann man nur so verstehen: der Auferstandene habe sich bereits auf den Weg gemacht; und daß die Jünger, ehe sie ihm nachgingen, sich erst wieder in neuem Glauben sammeln, mithin vorher noch Erscheinungen des Auferstandenen haben sollten, davon fehlt jede Andeutung. In der früheren Rede Jesu bildet allerdings das Vorangehen Jesu nach Galiläa zu der Zerstreuung und dem Anstoßnehmen an seinem Schicksale einen Gegensatz; aber nur so, daß dort, wohin er ging, um sich ihnen zu zeigen, ihr Glaube wieder aufleben, ihr Kreis sich wieder zusammenschließen werde. Es bleibt also dem Matthäus seine Meinung, daß, von der vorläufigen Begegnung mit den Frauen abgesehen, der Auferstandene seinen Jüngern erst in Galiläa erschienen sei; und da die übrigen Evangelisten eben so bestimmt von einer Reihe von Erscheinungen erzählen, die den Jüngern in und um Jerusalem zu Theil geworden, so bleibt hier auch in dem von Hengstenberg angekündigten „neuen Stadium" ein Widerspruch in den evangelischen Auferstehungsberichten.

Unerachtet wir dieses neue Stadium und die Mit-

tel, durch welche der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung es herbeigeführt glaubt, schon genugsam kennen, sei doch zum Schluß, als einer besonders kennzeichnenden Probe, noch der Auskunft kürzlich gedacht, mittelst deren er eine, wenn man sie im rechten Lichte betrachtet, sehr unverfängliche Abweichung auszugleichen sucht. Bekanntlich erscheinen in oder an dem Grabe Jesu bei Lucas und Johannes zwei Engel, bei Matthäus und Marcus nur Einer. Wohl! ruft Hengstenberg; aber „Matthäus und Marcus sagen nicht, daß die Frauen nur Einen Engel gesehen haben; von einem Widerspruch kann also nicht die Rede sein". Gewiß, wo zwei Engel sind, da ist auch Einer; es fragt sich nur, wie ein Schriftsteller dazu gekommen sein soll, wenn er doch zwei Engel im Sinne hatte, von Einem zu reden. Hengstenberg weiß auch das zu erklären. „Der Grund, weshalb es Matthäus und Marcus für unnöthig halten, der Zweizahl der Engel ausdrücklich zu erwähnen, ist in der Schriftlehre von den Engeln zu suchen. Diese erscheinen durchgängig nur als Himmelsboten, und da es überall nur auf die Botschaft ankommt, so ist ihre Zahl stets das Unwesentliche". Ja, wenn sie noch „jeder eine eigene Verrichtung" hätten; „aber sie sagen und thun ja beide dasselbe": wozu also jeden besonders zählen? [1])

---

[1]) Evang. Kirchenztg. S. 504.

In der That, diese Probe fehlte noch, um uns das neue Stadium, von dem Hengstenberg spricht, mit Händen greifen zu lassen. Es besteht in nichts Anderem, als daß die rückschreitende Theologie, da sie einsieht, wie durch Concessionen ihre Lage nur mißlicher wird, es jetzt durch Hartnäckigkeit im Behaupten und Frechheit im Verfechten ihres Standpunktes zu zwingen sucht. Nur keine Verlegenheit sich anmerken lassen! keine Antwort schuldig bleiben! was den Gründen an Gewicht fehlt, durch die Wucht ersetzen, womit man sie in die Wagschale wirft! Den Einwendungen der Kritik pflegte die ältere Apologetik mit einem bescheidenen Obgleich zu begegnen. Obwohl das und das, was die Kritik gegen die Erzählungen der Bibel oder die Lehren der Kirche vorbringe, nicht zu leugnen sei, so könne es mit denselben doch aus diesen und diesen Gründen seine Richtigkeit haben. An die Stelle dieses schüchternen Obgleich setzt Hengstenberg ein keckes Ebendeßwegen. Gerade das, worauf die Kritik sich für ihre Entscheidungen beruft, wird zum Beweis des Gegentheils umgekehrt; nicht die Verfechter der kirchlichen Rechtgläubigkeit sind es, welche der Zeit und ihren Fortschritten nachhinken, sondern die Vertreter der Kritik sind hinter dem „neuen Stadium" zurückgeblieben.

Die politische Parallele zu solchem Gebahren liegt nahe, besonders wenn man sich des Schauplatzes er=

innert, auf welchem der Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung wirkt. Die Hengstenberg'sche Theologie ist die ältere aber leibliche Schwester der Bismarck'schen Regierungskunst, und wir möchten nur wünschen, daß sich der einen ihr nicht fernes Ende eben so sicher vorhersagen ließe, wie der andern.

Dieser Art also sind die neuen Bollwerke, oder vielmehr die neuen Befestigungs- und Vertheidigungskünste, womit die alten, verfallenen, zum Theil auch schon verlassenen Bollwerke der orthodoxen Theologie auf's Neue haltbar gemacht sein sollen. Und an diese Künste, diese Bollwerke, scheut man sich nicht, den Bestand des Christenthums zu knüpfen!

Das Christenthum soll gefährdet sein, wenn es nich wahr ist, was Lucas erzählt, daß Jesus zur Zeit einer Schatzung geboren sei, die Quirinus als Statthalter von Syrien gehalten. Wenn dies nicht wahr ist, dann kann allerdings der Evangelist, der es erzählt, kein inspirirter Schriftsteller mehr sein, dem der heilige Geist nur Wahres eingegeben hat. Und auch menschlich genommen erscheint er dann als ein Schriftsteller, dem nicht blos bedeutende historische Verstöße zuzutrauen sind, sondern der auch dazu nicht zu gut war, sich mitunter die Geschichte nach dogmatischen Zwecken zurecht

zu machen. Ob nun in dem Zugeständniß, daß es so mit einem, möglicherweise mit allen Evangelisten stehe, eine Gefahr für das Christenthum liege oder nicht: erwägen wir auf alle Fälle, was daraus folgt, wenn um dieser wirklichen oder vermeintlichen Gefahr willen die Angabe des Lucas aufrecht erhalten werden soll. Aus ehrlichen Mitteln der Auslegung und der Geschichte, das ist unter Unbefangenen längst anerkannt, das hat sich in einer endlosen Reihe von Versuchen ausgewiesen, ist sie schlechterdings nicht mehr zu halten. Man muß also zu exegetischem oder historischem Schwindel seine Zuflucht nehmen, um sie wenigstens heute und morgen noch, um sie in den Augen Solcher, die sich verblüffen lassen, noch eine Weile in ein historisches Licht zu setzen. Daß sie weiter nichts als Schwindel sei, darf man heutzutage jeder neuen Auskunft, die jene Notiz zu retten verspricht, zum Voraus auf den Kopf zusagen: nach genauerer Untersuchung wird es sich bei jeder so gut wie bei der angeblichen Quirinusinschrift herausstellen. Nun erwäge man aber, was hierin liegt. Wenn einerseits, um die Angabe des Lucas als wahr zu erweisen, entweder die Auslegung oder die Geschichte gefälscht werden muß, und wenn andererseits an der Wahrheit jener Angabe die Wahrheit des Christenthums hängen soll, so wäre also die Wahrheit des Christenthums nur durch Unwahrheit aufrecht zu erhalten. Daß eine Wahrheit, die sich auf Unwahrheit stützen muß,

selbst keine Wahrheit sein könnte, erhellt von selbst. Soll die Wahrheit des Christenthums stehen bleiben, so muß sie von einer Notiz unabhängig gemacht werden, die durch Mittel der Wahrheit nicht länger zu halten ist.

Nun ist es ein bekannter Trost, daraus, daß in der evangelischen Vorgeschichte sich unhistorische Züge finden, ergebe sich für den Kern der Geschichte Jesu, der nur die Zeit seines öffentlichen Wirkens in sich begreife, noch keine Gefahr. Diesen Trost verschmäht Hengstenberg, und wir stellen uns darin ganz auf seine Seite. So gut dort Unhistorisches sich eingeschlichen haben kann, so gut auch hier; das ist seine und das ist auch unsere Ueberzeugung. Nun meint er aber weiter, da das hier nicht angenommen werden dürfe, so auch dort nicht; wir hingegen sagen: da es dort schlechterdings anerkannt werden muß, so wird es auch hier, wo es nachweisbar ist, anerkannt werden müssen.

So ist denn das zweite Beispiel, worüber zwischen uns verhandelt worden, recht aus dem Kern des öffentlichen Lebens Jesu genommen. Die Auferweckung des Lazarus ist das Hauptwunder der evangelischen Geschichte; ihre Darstellung bei Johannes das Prachtstück der evangelischen Erzählungskunst. Hat Jesus den Lazarus nicht auferweckt, so fehlt uns ein Hauptbeweis, daß er die Auferstehung und das Leben im Sinne des alten Christenglaubens ist; wenn die Johanneische Erzählung

davon nicht historisch ist, so liegt hier nicht blos ein Verstoß, sondern es liegt eine bewußte und absichtliche Erdichtung vor. Jenes aufgeben, dieses annehmen, ist noch in ganz anderer Art bedenklich, als die Notiz von der Schatzung fallen lassen. Was muß denn aber geleistet werden, wenn man die Johanneische Erzählung aufrecht erhalten will? Die Forderung eines Zeugnisses aus der Profangeschichte fällt hier weg, wo wir es nicht mit einer Reichsverordnung des Weltkaisers, sondern nur mit einem Vorgang aus den Kreisen des Privatlebens zu thun haben. Aber warum schweigen die drei ersten Evangelisten von der Auferweckung des Lazarus? warum erzählen sie an ihrer Stelle Erweckungsgeschichten, die sich weder als Wunder, noch an Wichtigkeit für die Entwicklung des Schicksals Jesu mit der Lazarusgeschichte vergleichen lassen? Sie fühlten ihre Unzulänglichkeit, antwortet der Mann des neuen Stadiums; sie wußten, wie wunderschön College Johannes diese Geschichte zu erzählen pflegte; sie wußten auch, daß er im Sinne hatte, sein mündliches Evangelium, wenn er das Leben behielt (und das mußte er ja wohl!) einmal schriftlich zu verfassen: so ließen sie die Hand von einer Erzählung, der sie sich nicht gewachsen fühlten, die sie einem Andern vorbehalten wußten. Es liegt am Tage, wie unnatürlich hier alle Verhältnisse verschoben werden. Schriftsteller, die getrost niederschrieben, was sie wußten oder glaubten, jeder so gut

er eben konnte, aber auch jeder in dem unbefangenen Vertrauen, es gut genug zu können, die sollen sich gescheut haben, einem künftigen Schriftsteller vorzugreifen; sollen Dinge, wichtige Dinge, aus ihren Berichten weggelassen haben, weil sie überzeugt waren, daß gerade diese Dinge ein Anderer, der bis jetzt noch nicht geschrieben hatte, besser würde erzählen können! Als ob es ihnen, wie einem heutigen Schönschreiber, mehr auf das Wie als auf das Was angekommen wäre! Eine solche Voraussetzung ist so gut Schwindel, wie die Herbeiziehung der neu entdeckten Quirinusinschrift. Dann der angebliche Beweis aus der Parabel! Die nur dann Anspielungen auf einen wirklichen Lazarus enthält, wenn man diesem Lebensverhältnisse andichtet, wovon in den Evangelien nicht die Spur zu finden ist; wie man weiterhin nichtssagende Gründe erdichten muß, um das Fehlen dieser Spuren in den Evangelien erklärbar zu machen. Abermals Schwindel, und abermals die Frage, ob denn nun daran die Wahrheit des Christenthums gebunden sein soll? Die Johanneische Lazarusgeschichte ist ohne Schwindel nicht zu halten, sonst würde ja wohl Hengstenberg nicht, um sie zu halten, geschwindelt haben; kann, wenn sie nicht wahr ist, das Christenthum nicht wahr sein, so ist das Christenthum selbst ohne Schwindel nicht zu halten; dann wäre es aber nicht einmal des Schwindelns werth, sondern würde besser ohne Weiteres fallen gelassen.

Vollends den Mittelpunkt des Mittelpunkts, das eigentliche Herz des bisherigen Christenthums, bildet die Auferstehung Jesu selbst. Auf sie vor Allem haben daher von jeher die schärfsten Geschosse der Gegner gezielt; sie vor Allem die Vertheidiger zu decken und sicher zu stellen gesucht. Die Auferstehung Jesu ist ein so beispielloses Ereigniß, daß sie ohne den strengsten historischen Beweis als Thatsache nicht gelten kann. Dieser Beweis müßte zweierlei enthalten: einmal müßte gezeigt werden, daß die directen Zeugnisse für das angebliche Factum allen Anforderungen genügen, die man an geschichtliche Zeugnisse machen kann; dann müßte erwiesen werden, daß ohne das fragliche Ereigniß andere Ereignisse, die geschichtlich feststehen, nicht zu erklären wären. Daß der letztere Beweis nicht zu führen, daß vielmehr das Aufkommen des Glaubens an eine Wiederbelebung Jesu, und damit die Gründung und der Fortbestand einer christlichen Gemeinde, auch ohne den wirklichen Eintritt eines solchen Ereignisses zu erklären ist, das glaubt die Kritik gezeigt zu haben. Noch länger her glaubte sie des anderen Punkts, der Unzulänglichkeit der directen Zeugnisse, der unauflöslichen Widersprüche in den neutestamentlichen Auferstehungsberichten, gewiß zu sein. Nach Hengstenberg ist die Kritik hier im Irrthum: die Widersprüche sind gelöst, die Zeugnisse als einstimmig und glaubhaft nachgewiesen. Nämlich um den Preis, daß sie verdreht, daß in den

einen Evangelisten der andere hineingelesen, allen Gesetzen einer besonnenen und ehrlichen Schriftauslegung Hohn gesprochen wird. Daß Magdalena, während sie nach Johannes von nichts als von dem leeren Grab und ihrem Nichtwissen, wohin der Leib des Herrn gelegt worden, zu reden weiß, bereits nicht blos eine Engelerscheinung, die ihr von seiner Auferstehung Kunde gegeben, sondern auch die Erscheinung Jesu selbst, von der Matthäus berichtet, gehabt, diese Erscheinungen aber auf dem Wege zur Stadt geradezu aus der Tasche verloren haben soll; daß Matthäus und Marcus mit ihrem einen Engel am Grabe den beiden anderen Evangelisten, die von deren zweien erzählen, nicht widersprechen sollen, da sie ja nicht sagen, es sei nur einer gewesen: das und Aehnliches ist Schwindel über allen Schwindel, das ist Verleugnung jedes Wahrheitsgefühls, ein Preis, um den wir selbst die Wahrheit des Christenthums nicht erkaufen möchten, wenn anders Wahrheit sein könnte, was um Lüge erkauft werden müßte.[1])

[1]) Von ganz anderem Belang ist eine Nachweisung Hengstenberg's in demselben dritten Bande seines Johannes, der zu spät erschien, als daß ich ihn für meine Umarbeitung des Lebens Jesu noch hätte benutzen können. Sie betrifft die Zahl 153 bei dem Fischfang Joh. 21. Hier hatte der Kirchenvater Hieronymus zwar das Symbolische im Allgemeinen richtig erkannt, aber in Betreff der Zahl hatte seine Hinweisung auf den griechischen Dichter Oppian keine Ausbeute gewährt (Vergl. mein Leben Jesu

Aber, wenn auch nicht mit der Schatzung, noch mit dem Lazaruswunder: bei der Auferstehung Jesu ist es doch wohl außer Streit, daß mit ihr die Wahrheit des Christenthums steht und fällt? Sagt nicht der Apostel Paulus: Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt eitel, so ist auch euer Glaube eitel (1 Kor. 15, 14. 17.)? Gewiß, und an diesem apostolischen Wort ist nicht zu deuteln. Das Christenthum in der Gestalt, wie Paulus, wie alle Apostel es im Sinne hätten, wie es in den Bekenntnißschriften sämmtlicher christlichen Kirchen vorausgesetzt ist, fällt mit der Auferstehung Jesu, ja es ist mit ihr, der

---

f. d. d. V. S. 414). Hengstenberg faßt mit uns das Netz voll Fische bestimmter als die Fülle der Heidenwelt (Röm. 11, 25), für die Zahl aber verweist er nach Grotius auf 2 Chron. 2, 17, wo Salomo die Fremdlinge im Lande Israel, d. h. die übergetretenen Reste der Kananiter, zählte, und deren 153,600 fand. Johannes, sagt hier Hengstenberg gewiß zutreffend, zählte auf jedes Tausend einen Fisch, da fällt das unvollständige Tausend (die 600) weg (S. 338). Das meint natürlich Hengstenberg, wie immer, so: Gott oder Christus habe absichtlich gerade so viele Fische gefangen werden lassen, um damit, in Anspielung auf die Zahl der Proselyten aus Salomo's Zeit, die künftige Erweiterung der Kirche durch Bekehrungen aus der Heidenwelt anzudeuten; wir verstehen es so, daß um eben dieser Andeutung willen die Erzählung ohne geschichtliche Grundlage erdichtet worden sei. Seltsam! gerade für seine besten Entdeckungen (vergl. m. Leben Jesu f. d. d. V. S. 490) hat Hengstenberg buchstäblich des Teufels Dank; ich meine, den der Kritik, die ihm zufolge vom Teufel ist.

jetzt gleicher Weise Geschichts- wie Naturwissenschaft (man frage herum bei ihren redlichen und unerschrockenen Vertretern!) die Anerkennung versagen, bereits dahingefallen. Nun fragt sich: ist mit dieser Gestalt, oder vielmehr mit dieser Gesammtheit seiner bisherigen Gestaltungen, das Christenthum selbst so verwachsen, daß, sie aufgeben, die Lossagung vom Christenthum bedeutet? In dem Streit um diese Frage liegt die Entscheidung desto ferner, je mehr es am Ende doch nur ein Streit um Worte und Namen ist. Was sich aber jetzt schon feststellen läßt, ist dieses: Wenn das Christenthum Wahrheit ist, so kann es zu seiner Stütze keiner Unwahrheit bedürfen; was an ihm einer solchen Stütze bedarf, das ist nicht seine Wahrheit, sondern der Irrthum an ihm; was übrig bleibt, wenn diese Stützen und die durch sie gestützten Irrthümer fallen — wir glauben aber, daß etwas, und nicht wenig, übrig bleibt — nur das ist die Wahrheit des Christenthums. An dieses selbst tritt jetzt die Wahl heran, ob es mit seiner Wahrheit, indem es sich auf sie zusammenzieht, stehen, oder mit seiner Unwahrheit, wenn es von ihr nicht lassen zu können meint, untergehen will.

Druck von Franz Duncker's Buchdruckerei in Berlin.

